کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
ش ۷۴۹۹
خطی - فهرست شده
۷۴۹۹

بسم الله الرحمن الرحيم

اما الثانی

فلجئت عادة الاصوليين بتعريف اصول الفقه بكلا معنييه الاضافي والعلمي في الوجه قيد ... لانه المقصود بالبيان واما الاول لفائدة فيه اما اظهار المناسبة المصححة للنقل والتنبيه على توافق المعنيين في المصداق وصحة ارادة كل منهما من اللفظ لاشتراك الهجر وبعض الاضافي بمعرفة المضاف والمضاف اليه والاضافة فهي هنا لامية كما هو الغالب فيها اذ ليس الفقه عين الاصول ولا ظرفا لها على الحقيقة فلا تكون بيانية ولا ظرفية والاصول جمع اصل وهو لغة ما يبتني عليه الشيء كما قاله والبديع في القاموس اسفل الشيء وفي الاصطلاح ياتي لمعان منها الدليل يقال الاصل في المسئلة الكتاب والسنة اي الدليل فيها ذلك وهو بالمعنى الاول يصدق على اللغة والنحو والرجال وغيرها من مبادي الفقه بخلاف الثاني فان معناه ادلة الفقه وهو منطبق على المعنى العلمي ان اريد به العلم بالادلة الاجمالية وادخل فيها العلم بحال المفتي والمستفتي لتعلقه بها في الجملة كذا لو خرج ذلك عن الحد وجعل البحث عنه في الاصول على سبيل الاستطراد كما يفهم من تركه في بعض الحدود واما الفقه فهو في اللغة بمعنى الفهم او خوصه الفهم كما يفهم من قول بعضهم انه الذكاء والفطانة وفي الاصطلاح المتشرعة هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم التصديق لانه المعروف منه في اللغة والتبادر من اطلاقه في العرف لاخصوص التصور ولا مطلق الادراك الشامل له وللتصديق ولا يعم المجتهد والمقلد والحاكم والمتردد والمسلم والكافر فان التصور يحصل للجاهل وليس فقيها بالضرورة ويمكن الحمل على الادراك مع اخراج التصور عنه بالادلة فان التدليل هو المجرد دون قول الشرع لكن يلزم على التقديرين خروج العلم بالموضوعات الشرعية المتعلقة بالفروع كالفاظ العبارات فانه من الفقه وليس من العلوم التصديقية ويندفع بارادة الحكم بكونها اسماء لمسمياتها المعينة كما يقال الصلوة اسم للاركان المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال فيرجع الى التصديق والحكم يطلق على التصديق او المسائل التي هي المحمولات والنسب الحكمية بينها وبين الموضوعات وعلى خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والاحكام الخمسة المعروفة بالشرعية هي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة ويلحق بها الاحكام الشرعية الوضعية كالصحة والبطلان والحكم بكون الشيء سببا لامر شرعي او شرطا او مانعا وكذا الحكم بكونه جزءا او خارجا والحكم بان اللفظ موضوع لمعنا المعتبر له

الشاملة

شرعا

شرعا او لا يختص بالخمسة المذكورة اي لان ما ذكر بعض عبارات القوم بل كل ما استند الى الشرع وكان يفيد الاقتضاء والتخيير فهو حكم وضعي والمناسب لاصطلاح المتشرعة من المعاني المذكورة احد الثلثة المتاخرة دون ما تقدمها من المعاني مع ما في الاول منها من الفساد او التحقق الخارج عن التصديق ومنافي الجمع من عدم الملائمة لادلة الاحكام عندهم هنا بين الواقعية والظاهرية والاولى الثلثة الاخيرة بالارادة هو الثالث فان الخطابات المذكورة هي ادلة الفقهاء بعض ادلته والفقه هو العلم بالمدلولات الحاصل عن الادلة لا العلم بالادلة نفسها وان توقف العلم بها عليه ضرورة فان العلم بالشيء غير العلم الحاصل عن الشيء فحمل الاحكام على الخطابات مع استلزامه مستقيم واما الخمسة المشهورة فيضعف الحمل عليها بحث الفقيه عن الاحكام الوضعية في جميع ابواب الفقه خصوصا المعاملات فان المقصد الاهم فيها بيان الصحة والبطلان فلا داعي الى التخصيص بغيرها والتزام الاستطراد فيها على كثرتها والى ارتكاب التاويل في الاحكام الوضعية بما يرجع به الى التشريعية فانه على تقديره صحته تكلف مستغنى عنه ولذا في الاستغناء عن قيدي الشرعية والفرعية لاحتمال قصد الايضاح فيهما دون الاحتراز عن ... بين الوجوه الثلثة فلا يترجح بذلك بعضها على بعض هذا اذا اريد بالوجوب والحرمة وغيرهما ما كان شرعيا فرعيا كما هو الظاهر منها خصوصا في مقام تعريف الاحكام فان علم الاحكام وهو علم الفروع ولو اريد الاعم ولو في البعض كالوجوب فالقيدان احترازيان ويخرج بالاحكام العلم بمثل قيام زيد وقعود عمرو وبالشرعية ما يحكم عليه بالوجوب مثلا في ساير العلوم والصنايع او بمقتضى العادة او العقل المحض وبالفرعية العقايد اليقينية وبالادلة يخرج العلم بضروريات الدين او المذهب لاستغنائها عن الدليل وكذا علم الله تعالى لتعاليه عن النظر وعلم الملائكة والانبياء والائمة لاستناده الى الاسباب القطعية الضرورية وتنزههم عن النظر بدليل العصمة عن الخطاء وعن القصر على النظر وان انتهى الى اليقين لعلو منصبهم عنه ولان العلم القطعي ... انتهى الى اليقين فيجب حصوله بقاعدة اللطف والعدة فيه طريق السمع وتوسط الاسباب لا ينافي الضرورة فانها وسايط في الثبوت لا في الاثبات والعلوم الضرورية كلها ذوات اسباب لكنها غنية عن النظر في اسبابها بخلاف النظرية وعلى القول بان علمه سبحانه بالاشياء لعلمه بذاته الذي هو سبب العلل لا تدفع ما يلزم ان يكون علمه تعالى سببيا لا استدلاليا والدليل غير السبب فلا يحتاج الى اعتبار قيد الحيثية في الادلة واخرج بالتفصيلية عن علم المقلد في المسائل الفقهية فانه عن دليل اجمالي مطرد في الجميع وهو ان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقي وتعدد الموضوع وهو المشار اليه هنا لا ينافي الاجمال بل يحققه اذ لا اجمال الا اذا

الى القبول

تعدد وكذا اشتمالها الى الادلة التفصيلية او تعلقه المجتهد حيث استند الى قول المستند اليه لان المفهوم منه الحاجة لا الاستناد اليها من غير واسطة والاختلاف في علمه باختلاف عبارات المجتهد ومن هو حاضر او غائب فيها في تلقيه نقلا الى مراتب البعد عنه كسماعها بالمشافهة او بالواسطة مع قلة الوسط او كثرته وكذا الاختلاف بين المجتهدين في الفقاهة والعدالة ... الرجوع الى المفضول مع وجود الافضل فان هذا كله لا يقتضي استناد المقلد الى الادلة التفصيلية اذ المراد بها ادلة المسائل المنصوبة لها شرعا والاصول المذكورة خارجة عنها وان اقتضت تفصيلا في علم المقلد من جهة اخرى وقد يستغنى عن هذا القيد بان الادلة على التقدير المشهور في علم المقلد والتمام يكلف ... لاحتمال ارادة الجنس خصوصا مع حمل الاحكام على البعض ولو قيل في تعريف الفقه انه العلم النظري بالمسائل الشرعية الفرعية عن حجة تفصيلية لكانت القيود في وضوحها احترازية لا ايضاحية وفي التعريف سؤالان مشهوران احدهما الشرعية الفرعية سؤال العام وهو ان معظم الفقه من الظنون لابتنائه على الادلة الظنية كاخبار الاحاد التي هي ظنية سندا ومتنا ودلالة وتعارضها وعللها قد تطرقها الوهن والخلل بكثرة الاخبار الكاذبة ووساوس الغلاة والزنادقة والروايات الصادرة عن التقية واقصى ما يحصل من الظن ما يحصل منها غالبا للكثير لاحتمالات التي لا تنفك عن ادنى مراتب الظن فكيف اطلق عليه العلم وهو كاليقين اسم للاعتقاد الجازم المطابق للواقع وهذا انما يرد على مذهب المخطئة القائلين بان لله تعالى في جميع المسائل والوقايع حكما واحدا معينا في الواقع لا يختلف باختلاف الاراء ولا يتعدد بتعدد اقوال الفقهاء وان المجتهد الطالب لهذا الحكم قد يصيبه بالدليل الظني وقد يخطئ كما هو شان الظن ولكن المخطئ معذور بما ادى اليه ظنه من الامور فهو في كل مسئلة ظنية ظان بالحكم الواقعي قاطع بالحكم الظاهري وهو الحكم الثانوي الذي يتعين التكليف به بعد تعذر الاول وذلك بواسطة مقدمتين قطعيتين هما ان هذا ما ادى اليه ظني وكل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله تعالى في حقي فان الاولى وجدانية والثانية اجماعية ومقتضاهما الحكم الظاهري فان الحكم الواقعي فان القطع به فيما طريقه الظن ممتنع على هذا الاصل وانما ياتي على راي المصوبة بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحكم الواقعي الواحد وقولهم بان حكم الله في كل شيء هو ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فيتعدد حكم الله الواقعي عندهم بتعدد الاقوال ويختلف باختلاف الانظار وخطاء المصوبة كاصابة المخطئة معلوم بالادلة العقلية والنقلية ظاهر على اصول اصحابنا الامامية فلا بد من التاويل ورد الحد الى ما يقتضيه الاصل الاصيل وهو اما بحمل العلم على المعنى الاعم من اليقين والظن

جوتا تام

ماموره

القطعيه

نقل

او بحمل الاحكام على الاعم من الواقعية والظاهرية او ما حمل العلم على خصوص الظني كما صنعه بعضهم وفيه بعيد ومثله تخصيص الحكم بالظاهري لحصول اليقين بالحكم الواقعي في كثير من المسائل بالدليل القطعي كالاجماع ونحوه وهو من الفقه فيجب دخوله في حده وليس بالارادة العموم حسن احدهما ولا يستحق كالاحكام الفرعية تخرجها بقيد الادلة كما تقدم واطلاق كل من العلم والحكم على المعنى الاعم شايع كثير لكل منهما بل في المحدود ... وقد اجيب عنه في المشهور بان الظن هنا واقع في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فان اريد الحكم المعنى الاعم يرجع الى الوجه الثاني ومتجه على قول المصوبة والمخطئة معا وان ارادوا خصوص الحكم الواقعي كما هو الظاهر عند الاطلاق اختص بالمصوبة وامتنع على قول غيرهم قال في المعالم وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال والاصوب حمله في كلام اصحابنا على الاعم ليوافق ما اتفقوا عليه من بطلان التصويب وكيف كان فالجواب على مذهب المخطئة فيما ذكرناه من الوجهين ولا ثالث لهما وقد يدق بتعيين الاول نظرا الى ان قطع الفقيه بالحكم الظاهري انما يحصل بالدليل الاجمالي المنفرد دون التفصيلي فيخرج عن حد الفقه بقيد التفصيل على المقلد وفيه نظر لان التفصيل ملحوظ في علم المجتهد قطعا فانه في قوله هذا ما ادى اليه ظني ناظر الى تفاصيل الادلة ووجوه الدلالة والتوجهات الترجيح في كل مسئلة مسئلة وان عبر عنها بتلك العبارة الاجمالية فانها اجمال في الصورة وتفصيل في الحقيقة بخلاف الاجمالية بخلاف علم المقلد فانه عن دليل اجمالي محض غير ملحوظ فيه شيء من التفصيل وهو ظاهر نعم يمكن ترجيح الوجه الاول بظهور التفصيل في ادلة الفقه على هذا التقدير فانها ... خصوص الايات والروايات والاصول والاجماعات المستدل بها في الفقه على اعيان المسائل وان التفصيل فيها الكونها ادلة ظاهر معلوم واما على الثاني فالدليل ما سبق من المقدمتين ووجه ردها الى التفصيل في تلك الادلة انما يعرف بتدقيق النظر وكان البناء على الاول اولى حرصا اي ... يتبادر الاحكام ان مقصد الفقيه وغرضه الاصلي معرفة تلك الاحكام وبذل الجهد في تحصيلها من الادلة وهي النفقة في الدين المامور به في الكتاب والسنة فان المعقول هو طلب الاحكام الواقعية الالهية التي بينها الله لعباده وبينها النبي والائمة وجعلوا العارفين بها حكاما وحكاما كما في الحديث المشهور انظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما ... الاحكام في هذا ونحوه الى الاحكام الظاهرية في غاية البعد بخلاف التصرف في العلم والمعرفة بالحمل على ما يشمل الظن فانه قريب جدا

الواقعية عن مطلق الاحكام

صرف الاحكام

ومن المجهول المقرب بدلية الظن ... مقام العلم انا نعتقد فيكون بدل العلم بالحكم الواقعي المتعلق
هو الظن به لا القطع بغيره وقول الفقهاء هذا حلال وهذا حرام وهذا صحيح وهذا باطل من دون تقييد
... بمقتضيات يكون ناظرا فيها الواقع كما هو شأن القضايا المطلقة مع ظهور مقصده في المسائل
العلمية فيكون مقصوده ان غيرها فان كلامهم في الحل جار على نمط واحد ولا بد لعلي ارادة الواقع في تلك الا
حكام نقلهم الخلاف في اكثرها ومحل الخلاف هو الحكم الواقعي لا الظاهري فانه في حق كل مجتهد ما ادى اليه ظنه
ولا مجال للخلاف فيه وكذا استدلالهم عليها بالادلة التفصيلية المتضمنة لاحكام الفروع ولا ريب ان مدلولها
الاحكام الواقعية دون الظاهرية فيكون الاحكام في المطالب كذلك لينطبق الدليل على المدلول ويتم التقريب
دون تخلف ولكان المراد بالحكم في كلامهم هو الحكم الواقعي كان المراد من العلم ما يعم الظن ضرورة امتناع
القطع بالحكم الواقعي من الدليل الظني على ان اشكال العلم لا يختص بالفقه بل يجري في سائر العلوم التي يكتفي
فيها بالظن كاللغة والنحو والصرف وغيرها والتوجيه بالحكم الظاهري فلا يتاتى فيها الا بتكلف شديد فيما
كان من مبادي الفقه اما غيرها من العلوم الظنية التي لا تعلق لها به كالطب والرمل والنجوم والقيافة
والاعداد فالوجه فيها الظن فينبغي البناء عليه في الكل لاستقامته واطراده وان امكن توجيه بعضها بغيره فان
اخراجه عن نظائره الكثيرة وتخصيصه من بينها بالتحكم ظاهر هذا ما قصدنا به الانتصار للوجه الاول
وقد ينتصر للثاني بان بقاء العلم على حقيقته واستواء الشارع وان مدار العمل على الاحكام الظاهرية فينبغي
ان يكون الفقه هو العلم بها لا الظن بالاحكام الواقعية الخفية وان الظن بالحكم الواقعي لغة وشرعا انما
يحصل لغير الفقيه من الادلة التفصيلية وليس فقها فلا بد من تخصيصه بالظن المعتبر وهو ما فيه من التجوز
الغير المعلوم من الحكم ... ان الظن المعتبر هو ظن الفقيه المتوقف معرفته على معرفة
الفقه مع ان الظن بالحكم الواقعي بمعنى تعلقه بنفس الحكم الثابت في الواقع يستلزم القطع به فيجب ان يراد
من الظن بالحكم الواقعي الظن بواقعية الحكم والظاهر ان هذا الظن حسن الفقه وبعد علم المقلد بالاحكام علم
قطعي حاصل من المقدمتين القطعيتين كما صرحوا به وقد اخرجوه عن الفقه بقيد التفصيل ومقتضى
دخوله فيما لو فرض من القيد فلا يكون المراد بالاحكام خصوص الواقعية كما يقتضيه الوجه الاول والا لخرج علم
بعض الاحكام ولم يتوقف على شيء آخر والظاهر قطع النظر عن ذلك ان علم المجتهد والمقلد بالاحكام بمعنى
واحد ولما كان علم المقلد في المسائل الظنية بمعنى القطع بالاحكام الظاهرية كان علم المجتهد كذلك ودعوى

ان علم المجتهد فيما هو الظن بالاحكام وعلم المقلد هو القطع بالاحكام الظاهرية تحكم محض مع بقاء العلم على
ظاهره ومعنى القطع   ظاهر الحكم على شيء يقتضي كون المحكوم عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى يرى الحكم ان يصرف
صار فيحتمل لذا لم يصح قولنا زيد اسد والمنية سبع الا بالارجاع الى التشبيه البليغ وكان معناه زيد كالاسد
والمنية كالسبع وبالجملة فاهل اللغة والعرف والمحاورة لا يستريبون في التفرقة بين مقام الحمل ومقام التشبيه
ونظائره فمقام الحمل هو ما كان الموضوع فيه من جزئيات المحمول ومن افراده الحقيقية ولو حمل الماهية على بعض
افرادها المجازية كان استعمالا للماهية الموضوعة لافادة الحمل في التشبيه لافادة اتحاد بلغة من المشابهة بالافراد
الحقيقية كانه فرد منها لما حمل عليه ذلك الحمل المواطاتي وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ ومن البين انه لا يصح
الحمل على الافراد المشابهة للافراد الحقيقية بعنوان حقيقة ... لا ان تجاب بخلاف الظاهر من اللغة لزم ان لا يفرق بين قولنا
زيد انسان وزيد اسد او لا يكون قولنا زيد اسد تشبيها بليغا وقد صرحوا بذلك وفي قوله الامين فاذا حكم
الشارع بحكم على شيء ... الموضوع للمحمول كما ان كان مفهوم المحمول من العبارات المتوقفة عليها
الشارع ولم يعلم البيان من قوله على وجه التحديد فالواجب فيه البناء على الظاهر اي الظاهر من الحمل كما لو فتيقن
كون الموضوع من افراد المحمول لحقيقة وفي نفس الامر عملا بالظاهر من دون معارض وذلك كقوله كلما تماس في
الماء فهو نجس ... الى غير ذلك ... واشاراته صلوة وانما يكون
الحمل على حقيقته في صور احدها ان يكون المحمول من لوازم الغالبة للموضوع لا ينفك في الغالب
وان انفك عنه احيانا وذلك كقوله الحيض اسود بحراني والمني هو الماء المنزل بشهوة ودفق فان الحيض ربما
كان اصفر باردا والمني ربما لا يكون بشهوة ودفق مع ان ذلك حيض ومني قطعا ... فلا يكون ابقاء
الحمل على ظاهره وهو ان كل حيض فهو دم اسود حار وكل مني فهو ماء خارج بشهوة على الايجاب الكلي ولا قصد
الحمل وكذب الحكم بل المراد ان الحيض اسود في الغالب والمني خارج بشهوة في الغالب لكن ليس المراد منه ان نفس
الغلبة وثبوت الوصف في اكثر افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق بغرض شرعي ولا فائدة تترتب في الاحكام
الشرعية ومقام الشارع في بيان الاحكام الشرعية ... في بيان الاحكام الشرعية ... من ذلك الحكم
بمثل ذلك بل المراد جعله ضابطا يرجع اليه في مقام الاشتباه والشك في ثبوت الوصف العنواني للموضوع فيحكم
بوجود الاوصاف الغالبة فيما اشتبه ... الامارات الظنية والعلامات الغالبة فيبني عليه
الحكم الشرعي الظاهري سواء اتفقت الاصابة بان كان من افراد الموضوع او تحقق التخلف بان لم يكن منه

وذلك لا ان الحكم ... في وصف الحيض بدم اسود ... فيه للفظ الحيض بهذا المعنى ولا نقله من معناه اللغوي الى
معنى آخر لان الاحكام الواردة على الحائض انما هي التي تعلقت بالحيض المعروف لغة من غير تفاوت فكان الحكم على سائر الحقايق
العرفية كقولنا الماء مطهر وماء الورد غير مطهر والبول نجس والدم نجس   الضابط فيما يورده اللغويون
في كتاب اللغة ان يكون لغة باقية مستمرة لم ينبهوا على خلافه فان الغرض الاصلي من تدوين اللغة حفظها
ان يكون الكتاب المدون مرجعا لمن ياتي من العلماء في فهم الكتاب والسنة وغيرهما من الاثار ... لا
شارحه احتمال النقل والهجر فيما ذكروه لا يتأتى الغرض المذكور خصوصا وان النقل المخالف للاصل لا يكون الا
لدليل يقطع العذر ويوجب الانتقال   تبادر اظهر افراد اللفظ او اشهرها بالقياس الى اطلاق اللفظ
لا يقتضي النقل اليه ولا يوجب الوضع كيف وجميع الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية يتبادر منها اكثر الافراد
الشايعة المتعارفة وقلما يتفق ان يكون افراد الكلي متساوية في الظهور والسبق والتبادر الى الفهم بل
الغالب اختلافها في ذلك اما لكون الكلي بالنسبة اليها مقولا بالتشكيك كان يكون بالنسبة الى البعض
اشد واولى منه في البعض الاخر فان الاشد والاولى اظهر من غيره عند اطلاق المشكك او لغير ذلك من
الاسباب الخارجية لكثرة الوجود وندرته وشدة الاحتياج واتحاد اللفظ المستعمل وتعدده ووضوح
تحقق المعنى كما في الافراد الظاهرة الفردية وخفائه وحصول مناط التسمية بنفسه او بواسطة امر خارج
الى غير ذلك من الاسباب التي يختلف بها حال الافراد الظاهرة وضوحا وخفاء ومع ذلك فاستعمال اللفظ في
الاعم حقيقة في تلك الصور باسرها ليس من المجاز في شيء ولذا لو وقع التصريح بالعموم كان اللفظ
مستعملا في معناه الحقيقي غير معدول به عن معناه الاصلي ولا امر لعاقبة وجود العلاقة ... كما هو
شأن المجاز وبالجملة فالتبادر الذي هو من علامات الحقيقة هو فهم المعنى من اللفظ نفسه من دون
التفات الى امر خارج عنه كالكثرة والشهرة وغيرهما واما التبادر الحاصل بالاسباب الخارجة عن اللفظ
فليس ذلك من امارات الحقيقة   ذهب كثير من ائمة اللغة والنحو كالكسائي والفراء وهشام   الواو لا تفيد الترتيب
وابي عبيد القاسم ابن سلام والاخفش وقطرب وثعلب وغلام ابي عمر الزاهد والدينوري ...
... وابن درستويه وجماعة من الاصوليين والفقهاء ومنهم الشافعي والغزالي والرازي في تفسيره والشيخ
في الرسالة النيشابورية ... والتهذيب والعلامة في نهاية التذكرة واصول المنتهى والشهيد على ما نقل
من الذكرى وكل ما احتج بها على الترتيب بين الاعضاء في الغسل وهو كثير في كلام الاصحاب وليس القول

بها شاذا كما ظن ولا ... ويحتمل التأسيس على التأكيد وغلبة الترتيب عليه وعدمها العكس ففي تمهيد
القواعد والقاموس والتسهيل والتصريح انها للترتيب كثيرا وللعكس قليلا وتزيد في غير التمهيد ان مجيئها
للمعية قليل علما عند الاطلاق فحملها على الترتيب صح بذلك ... وقال انه تحقيق للواقع لا قولنا ان هذا
مع تصريحهم بانها لمطلق الجمع كما هو المشهور وعلى ان المراد نفي الاختصاص بحسب الوضع فلا ينافي ان يفهم منها امر خارج
لكثرة الاستعمال الجاري على سنن البلاغة في الغالب ولعله المقصود في قول المثبتين فيسقط الخلاف بينهم وبين
النافين وبعض القولين ... الاثبات الى دعوى غلبة الترتيب ... لكن المشهور عن الفراء انها للترتيب
مع استحالة الجمع وحكى ذلك عن الغزالي ... ما نقلوه عن هشام والدينوري وهو مبني على غلبتها على العكس
دون الجمع فيوافق ما تقدم عن ابن مالك وغيره واحتمال الوضع فيه ابعد من الاول لان الدلالة الوضعية تأبى
الاشتراط بخلاف الخارجية لان الغالب افتراق افراد الموضوع لدى الظهور فالحق ان الواو لا تفيد الترتيب وضعا
لعدم التزام القرينة لاستعمالات الخارجية على خفائه وخفائها والعلاقة فيها وعدم ظهور ملاحظتها حال الا
ستعمال ... ائمة الجهد بالحال ... سيبويه في النفي حتى كرره في خمسة عشر موضعا او سبعة
عشر موضعا من كتابه واطباق جماهير اهل الادب على ذلك كما في الامدي ودعوى السيرافي والفارسي وا
لتسهيل والرضي والمحقق في الاصول الاجماع عليه ونقل ابي علي منهم على انه قول جميع اللغويين والبصريين
والكوفيين وبهذا يقوى ما قلناه في تنزيل كلام القوم وعود النزاع لفظيا ولو كان معنويا فانه جعل الخلاف في
مطلق الدلالة فالترجيح لقول المثبتين والا فالقول قول النافين وقد علم مما ذكر ان الواو اما ان لا تدل
على الترتيب اصلا او تدل عليه بالوضع لا الاستعمال اما مطلقا او استعمال الجمع فالوجوه فيها خمسة اضعفها الاول
الحكم ينقسم الى حكم شرعي وهو ما يكون تعلقه بها من حيث الاقتضاء او التخيير وينقسم الى الاقسام الخمسة
المشهورة ووضعي وهو ما يكون تعلقه بها لا من تلك الحيثية بل بمجرد جعل الشارع وينقسم الى السبب والشرط
والمانع والصحة والبطلان فالسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كذا ذكره الشهيد طاب
ثراه في قواعده وغيره وفيه نظر من وجوه الاول ان كون السبب بحيث يلزم من وجوده الوجود يقتضي ان يكون
علة ومقتضى الحصول المسبب مع انهم كثيرا ما يستعملون لفظ السبب فيما لا يعلم كونه علة ومقتضيا بل يحتمل كونه
مع ذلك الامارة الكاشفة عن العلة بل ربما يقطع في كثير من موارده كما في قولهم الزوال سبب لوجوب الظهر
والغروب للمغرب فان الزوال والغروب ليسا علتين لوجوب الصلوة قطعا بل المقتضي هنا شيء آخر كل منهما

اما انه لا يقتضي ثبوت حقيقة بنحو ذلك بين العلة على ما هو اعم من علة الثبوت والوجود وعلة الاثبات و
التصديق والزوال والحركة بدون ان لم يكونا علتين لوجوب الصلوة الا انهما علتان للعلم بالوجوب قطعا الثاني ان
السبب انما يلزم من وجوده الوجود على تقدير انتفاء الموانع اذ مع وجود الموانع يمتنع وجود المعلول وان وجد
المقتضي اللهم الا ان يراد من السبب هنا العلة التامة من مجموع وجود المقتضي وارتفاع الموانع فيصح الحكم المزبور
لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة لكنه بعيد عن انظار الفقهاء والاصوليين من الاصحاب بحيث لا
يستعملونه الثالث ان كثيرا من الاسباب لا يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه العدم وذلك كما
اذا تعددت الاسباب الموجبة لحصول مسبب ما فوجود احد تلك الاسباب كاف في حصول مسببه وانتفاء سببه لا انما
يلزم على تقدير انتفاء جميع الاسباب الرابع ان هذه الكتب لا سيما اعني الاسباب المتعددة كاسباب الغسل
والدية واسباب الطهارة والنجاسة يلزم خروجها عن الاقسام الثلثة السبب والشرط والمانع بمقتضى ما ذكر
في حدودها فانها مع كونها لا يلزم من عدمها العدم خارجة من السبب والشرط ومن حيث كونها لا يلزم من
وجودها العدم بل يلزم منه الوجود يخرج عن المانع فيلزم عدم انحصار الاحكام الوضعية في الثلثة المذكورة
والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا
يلزم من عدمه الوجود اما التحقيق فهو ما يتوقف عليه المطلوب وجودا او عدما فهو راجع الى الشرط باعتبار
كل من وجوده وعدمه او اليه والى المانع بالنظر الى احدهما خاصة والصحة كون الشي بحيث يترتب عليه اثاره
المطلوبة منه ويقابلها البطلان فهو كونه بحيث لا يترتب عليه جميع اثاره   الواجبات الموسعة
الغير المحدودة بوقت ومنها الفورية ولا يتضيق الا بظن الوفاة اما الاول فلان الاصل التوسعة حتى يثبت
التضييق ولم يثبت واما الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفات لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وذلك لان تركه
جائز في كل وقت بفرض واللازم مع جواز تركه في الجملة خروج الواجب عن كونه واجبا في حكم الواجبات العبادات ح
المحدودة مع ظن الوفات قبل اتيان اخر الوقت ولتعلم ان هذا التحديد ليس تحديدا حقيقيا بحيث لو انكشف فساد النهاية ح
الظن بقي الواجب في عهدة التكليف او كان قضاء بل انما هو حكم ظاهري ولا يخفى ان الواجب الغير المحدود هو الى
كما ان حد الواجب المحدود هو حده المقرر في الشرع ثم   الواجب قسمان احدهما ما يجب لتحقق المصلحة
الموجبة فيه نفسه وهذا هو المعبر بالواجب لنفسه والسبب في وجوبه ما اشتمل عليه من المصالح المقتضية لذلك ثانيهما
ما يجب لوجوب غيره وتوقفه عليه وهذا هو المسمى بالواجب لغيره والسبب في وجوبه هو وجوب ما يتوقف

عليه

عليه لا ثبوت مصلحة اخرى في وجوده سوى ذلك ولا كان واجبا نفسيا فترك الفعل الاول موجب للعقاب على
نفس الترك اي ترك ذلك المامور به الذي هو الواجب النفسي قطعا وهنا مما لا غبار عليه واما الواجب الغيري
فالذي يقتضيه النظر ان تركه انما يوجب العقاب من حيث افضائه الى ترك ما هو علة في ايجابه لا على تركه
في نفسه لان المطلوب حقيقة كما عرفت هو الواجب النفسي الذي يتوقف عليه وانما وجب هذا لاجل التوقف حتى
انه لو لم يكن وجوب الواجب النفسي متوقفا على ذلك كان متعلقا به لم يجب ولم يكن لوجوبه سبب والحاصل
ان الواجب انما يستحق بتركه العقاب لتفويته المصلحة الثابتة فيه الموجبة له فاذا كانت مصلحة الايجاب
توقف الواجب عليه كان استحقاق العقاب من حيث تفويت المصلحة المترتبة على الواجب الموقوف لا
من حيث تركه في نفسه فالسبب الموجب للشيء ان كان امرا ثابتا في نفس ذلك الشيء مع قطع النظر عن جميع
اغياره والامور الخارجة فذلك يقتضي استحقاق العقاب على ترك ذلك الشيء من حيث تركه لانه يكون
مطلوبا من حيث انه هو حتى يكون تركه مبغوضا من حيث انه تركه فيترتب العقاب على تركه لان
من البين ان ترتب العقاب على ترك الشيء لكون الترك مبغوضا للامر الذي يجب اطاعته وانما
يكون الترك مبغوضا اذا كان الفعل مطلوبا فاذا كان الطلب للامر حاصلا في نفس الشيء كان كراهة الترك
من حيث انه ترك لذلك الشيء الذي كان مطلوبا لنفسه ومرادا في حد ذاته فيستحق العقاب على الترك
من حيث انه ذلك الترك اي من حيث انه تركه لا من جهة اخرى واذا كان الطلب للشيء لامر حاصل
في غيره وحكمة مقتضية لطلب شيء آخر يتوقف كان كراهة الترك من حيث انه ترك للشيء المفضي المتوقف
فانه واجب المفضي الى الترك المطلوب لنفسه وايضا فمن جملة ما يجب لغيره هو جزء الواجب لنفسه قطعا وليس واجبا
لنفسه قطعا لعدم تعلق الطلب به منفردا وعدم توجهه اليه مستقلا فوجوبه انما هو لوجوب الواجب
لنفسه اعني الكل المتوقف عليه عقلا ومن المعلوم ان ترك الجزء ليس سببا لاستحقاق العقاب على ترك
الجزء من حيث هو مع قطع النظر عن كونه جزءا للواجب لنفسه عن كون الكل موقوفا عليه على الجزء بل
انما يعاقب تاركه من حيث هو هو ان تركه يفضي ويتعدى الى ترك الكل كيف ولو ثبت استحقاق العقاب
على تركه من حيث هو هو مع قطع النظر عن الجزئية لزم ان يكون تارك الواجب لنفسه اعني المجموع كالصلوة
مستحقا للعقاب غير متناهية من حيث تركه نفسه وترك كل جزء من اجزائه وهذا مما يقطع
بفساده عقلا وشرعا واذا كان وجوب الجزء بهذه المثابة كان الشرط كذلك بطريق الاولى وعلى ما ذكرنا

نفي تحقق شرطية الشيء للعبادة سواء كان المثبت لها هو العقل او الوارد في الشرع ثبت وجوبه بهذا المعنى ولا
يتوقف على ورود الخطاب بذلك لان الوجوب بهذا المعنى لا يتفاوت فيه ورود الخطاب وعدمه مما لم يتحقق
شرطيته في الواجب لغيره كما عرفت ومن هنا يثبت وجوب مقدمة الواجب كما هو المشهور بين العلماء الا
ان ذلك كما قيل لا يمكن ان يقر في هذا المقام فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام بقي هنا
شيء وهو انه قد ثبت ان الامر حقيقة في الوجوب لنفسه ويحمل عليه مجردا عن معنى الوجوب هو كون
الشيء بحيث يستحق تاركه الذم والعقاب فعلى هذا ينبغي اثبات العقاب على ترك المقدمة التي ورد فيها
الخطاب مضافا الى العقاب اللازم من حيث ترك المشروط وذي المقدمة وجوابه ان غاية ما علم
من دلالة الدلالة على ان الامر للوجوب هو كونه بحيث يكون تركه سببا وموجبا للعقاب واما ان ذلك
العقاب لنفسه او لافضائه الى ترك واجب لنفسه فلم يقم عليه حجة ولا دل دليل الاصل فتدبر   الا
صل في الامر الوجوب وفي الواجب ان يكون واجبا لنفسه فان تعذر الوجوب لنفسه فان تعذر الوجوب
النفسي كان واجبا لغيره فان امتنع كان واجبا شرطيا فان علم بمكان كان ندبا ويترتب الندب ايضا فالاصل ان
يكون مندوبا لنفسه فان امتنع كان مندوبا لغيره فان تعذر انتقل الى الاباحة ومن فروع القاعدة قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يحتمل العطف على الشرط المذكور وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة والمقدر
وهو وان كنتم محدثين الاصح فالاصل يقتضي الاول مع تعارض الاحتمالين ويحتمل خروج مثله من الاصل
لثبوت اشتراط الواجب كالصلوة واطراد الاصل مع عدم معلوم لانه مبني على اصالة عدم الاشتراط وقد
ثبت بالفرض وقد يبنى الاصل على التبادر والفهم من اللفظ عند الاطلاق فان المتبادر من ايجاب الشيء
كونه مرادا لذاته ومطلوبا في نفسه وقد يبنى على اصالة عدم الامر المخصص فلا ينافي اشتراطه بدليل اخر
فيعتمد في مثل الجنب بان الوجوب النفسي من ظاهر الامر والغيري باعتبار توقف الواجب عليه ومن الفروع
الامر بالطهارة للاقامة فانه يمنع فيه ارادة الوجوب النفسي وهو ظاهر وكذا الغيري لعدم وجوب الاقامة
فيكون المراد به الوجوب الشرطي مع الندب فيدل على القول باشتراط الاقامة بالطهارة على خلاف المشهور
وتحقيق المراد ان الامر بين ان يكون للندب المطلق او للوجوب المشروط انه ينبغي التوقف لان الامر المطلق
يقتضي الوجوب والاطلاق فان امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وترك الاطلاق اولى من ترك الوجوب
وليس كذلك اذ لا ريب ان الدلالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك الاضعف وهو عند التحقيق

راجع

راجع الى الدوران بين التقييد والمجاز فانه كالتخصيص كثير شايع وقد قيل ان التقييد اكثر من التخصيص
الا ان استعمال الامر في الندب كثير والظاهر عدم بلوغه في الكثرة الى حد التقييد ومن ثم كان ذلك المتبادر
عند التعارض ومثل هذا الدوران بين الوجوب الغيري مع تقييد الغير والوجوب الشرطي مع اطلاقه
ومثاله قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وليس لامتناع الوجوب النفسي فيه لامكان التعلق كالوجوب
المطلق الصلوة لاستحالة وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد اما بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة
فيكون كقوله لا صلوة الا بطهور او بيان وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويترجح الثاني بمثل ما
مر فان دلالة الامر على الوجوب اقوى من دلالة المطلق على ارادته ويؤيده اطباق الفقهاء على
الاستدلال به على الوجوب وربما احتمل ان يكون ذلك للقطع بالارادة خصوص الاية فلا يتعلق بالنظر
الاصولي واحتمل في الكشاف ان يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة الواجبة وان يكون الامر للندب بالنسبة
ساقطا اذ لا وجوب جمع للندب مع وجوب الصلوة الا ان ينبغي الاشتراط وهو خلاف الاجماع او تخصيص
الخطاب بغير المحدث فيرتكب التقييد والمجاز معا ولا ريب ان التزام احدهما مع الامكان هو التعيين واما
احتمال عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله فمع ضعفه مخالف للاجماع على الوجوب فلا شك انه مرجوح
بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب الغيري مع التقييد ومثل ذلك قوله تعالى وان كنتم جنبا
بناء بل انما على صرفه عن الوجوب النفسي   تعليق الحكم على الشرط يقتضي انتفائه بانتفاء الشرط وفاقا
للشيخين والفاضلين والشهيدين وابن الشهيد والشيخ البهائي والمدقق الشيرواني وخلافا
للسيدين والحر العاملي والمولى البشروي ويحرر محل النزاع ان الشرط يطلق في العرف العام ويراد
به ما يتوقف عليه وجود الشيء وهو في اصطلاح الفقهاء والاصوليين والمتكلمين ما يتوقف عليه الشيء
ولا يكون هو داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة
الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس
ان كان ح طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او معلولين لعلة ثالثة مثل
ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء او مضافا الى الجزاء على سبيل الاتفاق من غير علية ولا مناسبة
في العلية مثل ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق ولا نزاع في الشرط بالمعنيين الاولين بل انما الخلاف
في المعنى الثالث ولا ريب ان مقتضى القضية الشرطية وجود التالي عند وجود المقدم الا ان يمنع مانع عند

في انما هل يقتضي انتفاء التالي عند انتفاء المقدم صح م
ولا خلاف في ذلك ايضا بل الخلاف
في ان انتفاء المقدم عند انتفاء التالي

الا يقتضي ذلك مذهب القائلين بحجية مفهوم الشرط الى الاول والنافون لها الى الثاني واتفق الفريقان
على ان القضية الشرطية يراد بها الثبوت عند الثبوت والنفي عند النفي واخرى يراد بها الثبوت عند الثبوت
خاصة كما يراد بها النفي عند النفي وان كلا الاستعمالين صحيح سائغ واقع في الكتاب والسنة وفي اللغة والعرف
وكلام الفصحاء والبلغاء نظما ونثرا والخلاف في ان القضية الشرطية اذا اطلقت مجردة عن القرائن المعينة
لارادة النسبة الوجودية والعدمية او الوجودية خاصة فهل الاصل حملها على الاول حتى يظهر خلافه او
يبقى مترددة بينهما حتى يثبت احدهما بدليل منفصل او يرجع في حكم النفي الى مقتضى الاصل فيرجع مذهب المثبتين
الى الاول والنافين الى الثاني وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان المفهوم مخالفا للاصل واما مع الموافقة فلان
الاصل الحكم ثابت وان اختلف وان تعدد المدرك على الاول والحجة على الثاني والاقوى وجوب حمل القضية
الشرطية على التلازم في الوجود والعدم ما لم يمنع منه مانع لنا تحقق المقتضي لدلالة لغة وعرفا
وشرعا اما اللغة فلسؤال الصحابة عن سبب القصر مع الامن ونص ابي عبيدة القاسم بن سلام وهو من
اعرف الناس باللغة على اعتبار الوصف الذي هو اضعف من الشرط قال في قوله صلى الله عليه وآله مطل الغني ظلم ولي
الواجد يحل عرضه وعقوبته انه يدل على ان من غيره ليس كذلك وفي قوله عليه السلام لان يمتلي جوف احدكم الى آخره
قيحا خير من ان يمتلي شعرا ليس المراد به هجاء الرسول ولا مطلق الهجاء والا لما علق بالكثرة والامتلاء
وليس المقصود قياس الشرط على الوصف بل الاستدلال بالوصف على الشرط الذي هو اقوى دلالة واوضح دلالة
ولا يعقل فهم التخصيص من الوصف دون الشرط فان اقله ان يكون قيدا كالوصف وفي شرح جمع
الجوامع المفاهيم المخالفة الا اللقب حجة لغة لقول كثير من اهل اللغة بها منهم ابو عبيدة وهم انما يقولونه
في مثل ذلك مما يعرفونه من لسان العرب وقد قال بمفهوم الشرط جماعة من اوائل الاصوليين وهم من
اهل اللغة والعربية والمعرفة باللسان ولولا انهم فهموا من التعليق بالشرط انتفاء المشروط بانتفائه لما قالوا
به واحتمال الاجتهاد منفي في كل ما يقوله اهل اللغة في المطالب النظرية فلو قدح في الحجية لم يثبت اكثر
اللغة ومعارضة مذهب الاخفش ونفي النافين وهم من اهل اللغة كالمثبتين والجواب ترجيح الاصل
بالكثرة والحجة والاثبات فانه مقدم على النفي ويمكن اثبات اللغة تبعا للعرف فان الاصل عدم النقل
واما العرف فلان المتبادر من التعليق على الشرط الانتفاء عند الانتفاء نص على ذلك جماعة من العامة
ومن اصحابنا المحقق وابن الشهيد والبهائي وغيرهم والوجدان قاض بما قالوه وتتبع الاستعمالات شاهد بصحة

ما ذكروه فان المفهوم من قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وقوله سبحانه ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم وان تعودوا نعد وقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثا وغير ذلك انما لا ينحصر هو الا
نفاء عند الانتفاء والمانع مكابر بالقساوة لما يحكم به الوجدان وليس هنا باعتبار القرينة لانتفائها بالا
صل والفرض فيكون للوضع وهو المطلوب ومما يدل على ذلك ان احدنا متى اراد ان يبين توقف امر
على شيء اتى بالجملة الشرطية غير متوقف في ذلك ولا يلتفت الى اكثر منه الا اذا ادعى الى التاكيد داع فيصرح با
لمفهوم والاكثر في التصريح الاتيان به متفرعا على سابقه فيقول ان كان كذا فكذا وان لم يكن فلا وهذا ايضا مبني
على ان النفي عند النفي قد فهم من الكلام السابق وهذا عليه وتفريع يقتضيه الكلام السابق ويخرج عنه لم يكن
هذا من عاداتنا ومن عادات الناس المستمرة ويظهر من تتبع الاخبار انهم عليهم السلام كانوا يكتفون بذلك في
مقام التفهيم والمقام لبيان فلا حظ ولا تغفل ولا يلزم من فهم ذلك من اللفظ ان يكون منطوقا ولا
ان يكون مساويا له في الجلاء كما قيل فان دلالة اللفظ الواحد قد يختلف باختلاف المقاصد والمنطوق ما دل
عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ليس كذلك فان قيل اذا كان الانتفاء عند الانتفاء مفهوما من اللفظ
كان اللفظ حقيقة فيه فيكون مجازا لو استعمل ولم يقصد ذلك وهو خلاف ما يستفاد من كلام ائمة الفن
وغيرهم فان ظاهرهم القطع بالحقيقة مع الغاء المفهوم وربما صرح بذلك بعضهم قلنا اما نحن فنلتزم
المجاز لوجود دليله وهو تبادر الغير والنص عليه من اهل اللغة وذهاب الاكثرين الى الخلاف مبني على قولهم
في المفهوم بالدلالة العقلية واثباتهم حجيته باللزوم الغير البين واما من قال بالدلالة اللفظية فلا
يتحاشى من ذلك بل هو قضية مذهبه لان مقالة التبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير دليل
المجاز ونص اللغة على تعيين الموضوع له يقتضي كونه مجازا في غيره فان المجاز ليس الا اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له والتجوز هنا باستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فان معنى كلمات الشرط ثبوت
الحكم عند ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه فاذا استعمل واريد منه الثبوت عند
الثبوت خاصة لزم الاستعمال في جزء المعنى وهذا النوع جائز ولا شرط له وانما الشرط في عكسه وهو
استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وما نحن فيه من القسم الاول قيل نقص على الاصول وغيرهم ان
التعليق على الشرط انما يقتضي التخصيص ما لم يظهر للشرط فائدة اخرى سواه واما اذا وجدت فائدة

اخرى فالدلالة على التخصيص مشتبهة هذا انما يصح لو كانت الدلالة في المفهوم عقلية مستندة الى لزوم
العبث في كلام الحكيم كما سيجيء بيانه اما لو قلنا بان الدلالة اللفظية مستندة الى الوضع للتخصيص في اللغة
والعرف فلا يتاتى ذلك الا ان يلتزم ان الواضع عين اللفظ بازاء هذا المعنى ليدل عليه فيما لم يتحقق فائدة
اخرى ومثل هذا لم يعهد من الواضع في غير هذا الموضع وهذا على الوجه المجرد فان الواضع وضع ادات الشرط
لافادة التخصيص وحمل الكلام عليه ما لم يصرف عنه قرينة تمنع من ارادته ولا ريب ان ظهور غير التخصيص
من الفوائد ليس مانعا عن ارادة التخصيص فيكون مرادا فلا بد من الحمل عليه كما هو الشان في كل لفظ مصروف عن حقيقته
لقرينة ما نعة عنها نعم لو ادعى ان ارادة التخصيص مشروط بعدم احتمال فائدة اخرى لزم الخروج عن القول بالمجرد
في المجاز فان احتمال القارئ ليس بصارف فيلزمه تخصيص الوضع بما ذكر حتى يستقيم الشرط ومعلوم ان القائل
بالحجية لا يقول بذلك بل يحمل اللفظ على التخصيص ما لم يظهر خلافه فان كان محتملا مرجوحا او مساويا فانما
يعدل عن ارادة التخصيص اذا ظهر ان المراد غيره وذلك هو الحكم في المجاز فان اللفظ يحمل على حقيقته
ما لم يظهر ارادة المجاز فاذا ظهر ذلك حمل على المجاز لوجود القرينة الصارفة عن الحقيقة وبذلك لا ينافي
اللفظ للمعنى الحقيقي ويحمل عليه اذا انتفى الصارف عنه ويمكن ان يوجه ان هذا الاشتراط دليل الوضع بعكس ما
قاله المعترض وذلك انه لو كان الحمل على التخصيص لدفع مسالة محذور منافات الحكمة لزم ان لا يتعين التخصيص
مع احتمال غيرها احتمالا مساويا له فان هذا المحذور يندفع بكل من التخصيص وغيره ولا ظهور للتخصيص
حتى يرجح على الفائدة الاخرى بعض المساوات ينبغي ان يتوقف في فائدة الشرط وترى الفريقين يفعلون ذلك فانهم
في هذه الصورة يحملون الكلام على ارادة التخصيص ولا يلتفتون الى الاحتمال الآخر وكيف لا والاتفاق على ان التخصيص
من جملة فوائد الشرط فالقائل بحجية مفهوم الشرط والنافون له اطبقوا ولم يختلفوا فيه وانما الخلاف في انه
هل يتعين من بين الفوائد بالادلة ام لا فالنافي للحجية يعينه على غيرها فلا يثبت الا مع الترجيح على غيرها
الفوائد المحتملة ولما ثبت المزية بالترجيح لو رجح عليها باسا بها وجب الا يكون حمل عاية عن اللفظ فيكون
اللفظ هو المرجح فيعود الامر الى الوضع كما هو المطلوب ولا يمكن ان يقال ان الترجيح على غيرها المعروض التساوي
بل الترجيح هاهنا الفائدة الراجحة فيحقق انما عداها من الفوائد لا يساويها من ثم تعينت من بينها لان
ذلك فاسد قطعا لان غيرها من الفوائد قد يكون اظهر منها او غير متعين الارادة اذا جاز ذلك ان يكون
مساويا لها وهو يظهر ما قلناه وقد يجاب عن ذلك بان الترجيح هذه الفائدة لغلبتها او ابتناء التعليق

عن ذلك ما القانون بالحجة
فهو المحقق والشارح
على اقتصارهم في الفائدة
مع ان مقتضى ما ذكروه ان يكون
لهذه الفائدة

لاجله

عليها في الاكثر ولا ريب ان الغلبة تفيد ظنا بالارادة وهي مظنة حقيقية فلا يجب الانتقال الى اللفظ لا الوضع ولا
من قبيل الظن الحاصل من هذه الغلبة بظن ارادة غير التخصيص من جهة اخرى وذلك بان يكون الظن الحاصل بغير
التخصيص اقوى من ظن التخصيص حتى يحصل التعادل بضم الغلبة فلا يعلم وجوب الحمل على التخصيص لحصول التكافؤ
بين الفائدتين على هذا التقدير نعم لو علم من مذهب القائل بالمفهوم تعين الحمل على التخصيص في هذه الصورة
ايضا لزم الاسناد الى اللفظ على هذا التقدير نعم لو علم من مذهب القائل بالمفهوم واستفيد من كلامهم مشكل
وان كان في ذلك الظهر حيث قالوا يجب الحمل على التخصيص ما لم يظهر خلافه فيصدق على الصورة المذكورة ان خلاف
التخصيص حينئذ غير ظاهر فان قيل الالات الدلالة اللفظية من اين الدلالة قلنا هي دلالة تضمنية فان الموضوع له
هو الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء ودلالة اللفظ على المجموع بالمطابقة وعلى كل من الامرين بالخصوص
بالتضمن وقد قيل ان الدلالة التزامية وفيه ما عرفت من دخول الانتفاء في اصل الوضع فلا يكون التزاميا
لان الالتزام الدلالة على الخارج اللازم وهذا ليس بخارج ان الدلالة الالتزامية غير مجدية في الارادة الا انه
اللازم لا انما يجب الوجود بحيث لا ينفك عنه في الخارج والمعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني وقد
يكون بين المتعاندين لان النسبة الذهني معاندة في الخارج كما في المثال العمى والبصر فان البصر من لوازم العمى
في الذهن مع انه ينافيه في الخارج والمراد في هذا المقام ان الانتفاء عند الانتفاء مراد ومقتضى الدلالة الالتزامية
انما اللزوم الذهني والفهم غير الارادة على ان اللزوم الذهني منتف هنا فان تصور الثبوت عند الثبوت
لا يستلزم تصور الانتفاء عند الانتفاء ومما قلناه تبين ان القول بالدلالة اللفظية هنا يستلزم القول بكونها
تضمنية ولكن لم اجد بذلك مصرحا من ائمة الفن وظاهر كلامهم نفي ذلك لان عمدة العمل فهو الذي اعتمد
الاكثر من اصحابنا المتاخرين في المسالة بيانه على ما ذكره المدقق الشيرواني في تعليقاته على المعالم ان اللفظ
لما كان دائرا بالمطلوب هو الحكم المقصود بالافادة ولم يكن غرض يتعلق بذكر الشرط الظاهر يحصل الظن
بان الانتفاء الحكم في غير محل الشرط والا لصار الشرط لغوا لعدم الاحتياج الى ذكره وان علم يكن احتياج الى ذكر
لان ايضا لما لا حاجة في ذكره ان ترك ذكره الواجب عند الحكيم العاقل ترك لان العبث فعل ما لا فائدة في فعله لا ترك
ما لا فائدة في تركه فحاصل الاستدلال ان المعلوم او المظنون انحصار فائدة فعل المتكلم في انتفاء الحكم في غير محل
الشرط فلولاه للزم العبث اما يقينا او ظنا في المعلوم او المظنون انحصاره فلو المتكلم عن العبث يفيد العلم
والظن بان الحكم منتف في غير محل الشرط عند المتكلم فهذا التقرير انما يتم اذا علم انتفاء ما

علاوة التخصيص من الفوائد فيه هذا الغرض فالنزاع لم يرتفع اذ لا خلاف في ارادة التخصيص مع انتفاء غيره من
الفوائد في كلام الشارع وكلام اللغوي العبث نعم ان التزمت ذلك انما الخلاف في انه اذا دار الامر في الشرطية بين ان
يكون للتخصيص او لغيره فهل الاصل الحكم بالتخصيص حتى يظهر خلافه ويحتاج ان لا يكون الا مع قيام الانتفاء يتوقف
على دليل منفصل والقائلون بحجية المفهوم قالوا بالاول والنافون للحجية ذهبوا الى الثاني فالشرط المذكور
من القائل بحجية المفهوم غفلة ورجوع الى القول بعدم الحجية كما لا يخفى وقد اشار بعض المحققين في شرحه على
الوافية الى هذا المعنى والى بيان الوجه العقلي بطول لا يخفى قال كل منكم عاقل حكيم اذا يتمسك بلفظ مطلق
اذا لم يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد نعلم انه اراد بالتقييد ان يفيد فائدة لا يصلح اللفظ المطلق لافادتها
هذا اذا كان المتكلم الشارع او من يقوم مقامه لاستحالة العبث عليهم واقطعه من العقلاء وقطعي يؤذن بذلك
لعدم استحالته عليهم فلو فرضنا ان بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية لا فائدة له سوى الفائدة التي كلامنا
فيها مثلا الدليل عقلي او نقلي فالنزاع في حصول القطع او الظن بارادتها انما النزاع في صورة يكون هناك فوائد
ولم يدل امر على تخصيص احدها بالارادة فح نقول انا اذا تتبعنا في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة الاقسام
ايدة الشرط في بعضها ملزوم اخص من لازمه الذي هو الجزاء او لا ريب ان انتفائه غير مستلزم لانتفائه في
بعضها مساو له وهذا يلزمه من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوقي ومن عدمه عدمه وهو المعنى
المفهوم اعني ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم لكن بالتتبع ولنا نرى استعمال هذا التركيب في الصورة
الثانية اكثر منه في الصورة الاولى حتى صارت الكثرة سببا للتبادر التساوي او لان هو المعنى المفهومي
الى ذهننا بل علمنا التساوي او لانه من القرينة في اغلب افراد الترتيب الشرطي فاذا سمعنا بعد هذا جملة
شرطية ولا قرينة على التعيين ارادة فائدة من الفوائد منها يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها
عن الفائدة اصلا او ندرة بانها من القسم الغالب هذا هو تحقيق المقام ولكني لا اعتمد على مثل هذا الظن
لعدم دليل قطعي على حجيته واخراجه من الاصول الثابتة عندنا وهو معنى اتباع الظن واما الاجماع الذي
ادعي على كفاية الظن في الدلالة اللفظية فانا لا اسمع في المعاني المطابقية والالتزامية التي يكون لزومها
بتناسب الكلام لعلاقة عقلية او عرفية لا ينفك منها الانفكاك وان لم يكن مستحيلا وكيف ولو لم يكتف بالظن
فيها لانسد طريق الحكم الشرعي علينا اذ اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم واما غيرها
فدعوى فيه لا شاهد لها ومنه الحمل بالظن فيه غير مستلزم المحققة اصلا انتهى وما ذكره من منع حجية
المحظور

الاجماع

هذا الظن من نوع بان الظن الممنوع منه هو الظن في نفس الاحكام الشرعية لا فيما نحن فيه يقتضي حجية الظن من
الشرع واما الموضوعات فالظن فيها معتبر ولذا ترى الفقهاء يرجعون فيها الى الظن الشرعي من اللغة والعرف والقرب
واهل الخبرة من ارباب الصنائع الشايع والى القرائن العقلية في تعيين المجازات وتعادل السبيل المرتضى لا
حجاج على قيام الظن مقام العلم في كل مقام يتعذر فيه العلم وهذا منه فانه العلم بمراد الامام لا يكاد يحصل
في موضع الا نادرا فلذا اقيم الظن مقامه سواء كان الظن راجعا الى الوضع او غيره كالاستقراء والتتبع فيما
نحن فيه ومثل هذا الاستقراء هو مستند اللغويين والنحاة في اثبات المطالب اللغوية والنحوية ومعلوم
انه لم يبلغ العلم في جميع ما قالوه فلو لم يكن معتبرا لزم سقوط معظم اللغة المحتاج اليها واما الشرع فلدلالة
لا الذي لا جاء على ذلك منها ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن ابيه عن ابن ابي عمير عن جميل عن ابي عبد الله ع
قال له رجل جعلت فداك ان الله تعالى قال ادعوني استجب لكم وانا ندعوا فلا يستجاب لنا فقال انكم لا توفون
الله بعهده فان الله تعالى يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله سبحانه لوفى لكم وما رواه الثلا
ثة في الكافي والفقيه والتهذيب ان عبيد بن زرارة سال الصادق ع عن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه قال من سافر فلا يصمه وفي التهذيب عنه ع اذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط قال الله تعالى فمن
شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر رمضان ان يخرج الحديث وفي الكافي باسناده عن ابي
ايوب عن ابي عبد الله ع في تفسير قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه قال
فلو سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه وفي تفسير العياشي عن الحسن ابن
زياد قال سالته عن رجل طلق امراته فتزوجت بالمتعة اتحل لزوجها الاول قال لا تحل له حتى تنكح زوجا
غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق واستدل
ايضا بما رواه الطبرسي في المعاني والاخبار وعلي بن ابراهيم في تفسيره من القدماء في قوله عز وجل في قصة ابراهيم
بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم ع فقلت فكيف
ذاك قال انما قال ابراهيم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعله وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا
فما نطقوا وما كذب ابراهيم ولا دلالة فيه على وجوب اعتبار المفهوم على جواز ان اراد ذلك كلام فيه ربما
رواه في الفقيه باب النفاق في الصحيح عن ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم انه تناظر هو وبعض المخالفين في
الحكمين بصفين فقال المخالف ان الحكمين لقبولهما الحكم كانا مريدين الاصلاح فقال هشام بل كانا غير

قال ما ابينها من شهد ... فليصمه

مريدين للاصلاح قال من اين قلت هذا قال هشام من قول الله تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما فلما
اختلفا ولم يكن اتفاق على امر واحد ولم يوفق الله بينهما علمنا انهما لم يريدا الاصلاح ودلالة الرواية في هذا ايضا
فان احتجاج هشام بنفي اللازم المستلزم لنفي الملزوم وذلك من لوازم المنطوق وليس من المفهوم في شيء
وبتقرير التمسك بما بقي من سؤال عمر عن القصر في التخوف الامن واجابة ص اياه بانه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته ورد بمنع كون التعجب لدلالة مفهوم الشرط على الاتمام عند الامن بل لان تعلق سبب القصر وهو
الخوف فيعجب الاتمام لكونه الفرض الاصلي بانه ورد لما نزل قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم قال لازيدن على السبعين وهو دليل فهمه من ذلك ان حكم الزيادة غيره لا اصل وليس الا الدلالة المفهوم
ورد بمنع صحة الخبر لاستحالة استغفاره للكفار وفاق لانه اعرف الناس بمعاني الكلام وذكر السبعين مبالغة
في الياس وقطع الطمع لا القصد العدد فكيف يفهم ذلك على السبعين ولو صح الحمل على اظهار كمال الرافة
بالامة واستمالة قلوب الاحباء لذلك والحق عدم خلو هذا وما قبله عن التايد وبان وجود الشرط لا يستلزم
وجود المشروط فلو لم يستلزم عدمه عدم المشروط لكان كل شيء شرطا لغيره وهو باطل وبان كلمة ان مثلا ادات
الشرط باتفاق النحاة ومعنى كونها كذلك انها تدل على ان ما يقترن بها شرط لما بعده والشرط ما ينتفي بانتفائه
المشروط لاتفاق الفقهاء على ذلك ولان الاصل عدم النقل في كل من وهذان الوجهان ضعيفان جدا ومنشأ
الوهم اختلاف الاصطلاح في معنى الشرط كما عرفت والتمسك باصالة عدم النقل لا ينفع مع القطع بالخلاف وبان
التعليق على الشرط لا يخ اما ان يكون لانتفاء المشروط عند انتفائه وهو المطلوب او لوجود المشروط عنده وح
فيكون سببا او منه يحصل المطلوب ايضا فان الاصل عدم تعدد الاسباب فيكون السبب متحدا واذا اتحد انتفى
المسبب بانتفائه لكان اعرابى بالانتفا عما اذا اوقعه الشرط الذي كسببا وينبغي ظاهرا لا نسلم ان السبب ما له دخل
في التاثير والعلية منع كون الشرط المعلق عليه الحكم سببا بهذا المعنى والسند ظاهر فان السببية بهذا المعنى
غيره في التعليق وفاقا اذ قد تعلق على السبب المشارك في السبب والمقارن في الوجوب وان اريد به المعنى
الاعم فلا يتعين لا استنادا الى الاصل هنا اذ المخالفة ان كانت من جهة السبب انتفى بمخالفة الاصل كونه بواسطة
المفهوم والا فالاصل فيما يوافق الاصل مقارنته لكل شيء موافق للاصل ومخالفة لا على ان نفي سببية الغير
للمشروط لا ينافي وجوده معه في الجملة والقصر القائلين بالمفهوم القول بالعموم لا فرق في مفهوم الشرط
بين الشرط الصريح كان ولو الموضوعين لافادة معنى الشرط لغة والشرط الضمني وهو الاسم المتضمن لمعنى الشرط

يكون النفاق

او لا تستغفر لهم

انه فهم

لازيدن

كان

كلمات المجازات نحو من وما وغيرها لا دلالة حجية مفهوم الشرط انما ما يفهمه التعليق او الملزوم اللغوي والعرفي
او لنقل الواضع والحال مشترك في الكل ولذا ترى الفقهاء والمفسرين وائمة اللغة والادب يتمسكون بالمفهوم
في الالفاظ الشرطية كما يستدلون به في الادوات الصريحة في الشرط الناصة عليه حسب الوضع ومن هنا ظهر ضعف
كتب الفقه والاصول ان الخلاف في التعليق بان خاصة قال في النهاية البحث السادس في ان الامر المعلق بشرط
عدم عند عدم اختلف الناس في الامر المعلق على شيء بحرف هل يعدم بعدم الشرط ام لا وفي التهذيب الامر المعلق
بكلمة ان عدم عند عدم الشرط وفي شرحه اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء بكلمة ان هل يجب
عند عدم ذلك الشيء المقترن بها ام لا وفي المحصول الامر المعلق بشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء والخلاف
فيه مع القاضي ابي بكر واكثر المعتزلة والظاهر مستقصى الغزالي ومحمد بن البصري لما قيل ان المحصول ماخوذ
من المستقصى والمستصفى ماخوذ من المعتمد في زبدة الاصول الحادي مسائل المحصول الامر والخبر المعلق على
شيء بان عدم عند عدمه والظاهر ان ما ذكروه ليس تخصيصا لمحل النزاع بالشرط المقرون بان بل هو تعيين لمحل
النزاع بما يعبر به عنه في الغالب فان ان الشرطية هي اصل كلمات الشرط واكثرها ورودا في الكلام وما عداها من كلم المجازات
انما يفيد معنى الشرط لتضمنها معناها واما لو فهم الشرط صريح موضوع لافادة التعليق ولا فرق بينها وبين
ان ومن هذه الحجية وان افترقت من وجه اخر وعدم ذكرهم لها قرينة على ان التمثيل بان لانه مثال وليس المراد قصر
الخلاف عليها مع انه لا يمكن ان يكون الخلاف في الشرط الصريح وكلامهم في مقام الاستدلال على المسئلة
على ان محل النزاع اعم من التعليق بان فانهم استدلوا بان كلمة ان حرف شرط والشرط يلزم من عدمه العدم
وبانه ان لم يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود لزم جواز تعليق كل شيء على كل
شيء وبهم من هذا وغيره ان محل النزاع عام غير مختص بان وكلام الحاجبي والعضدي واصحاب التعاليق
عام يشمل الجميع قال نجم الائمة وانما وجب ابهام كلمات الشرط لانها كلها متضمنة معنى ان التي هي للا
بهام فلا يستعمل في الامر المتيقن المقطوع به لا تقول مثلا ان غربت الشمس او طلعت فجعل العموم في اسماء الشرط
كاحتمال الوجود والعدم في الشرط الواقع بعد ان لانتزع عن صاحبه والشرط بعد هذه الاسماء ايضا كالشرط
بعد ان في احتمال الوجود والعدم وايضا فانهم سلكوا طريق الاختصار بتضمين هذه الكلمات العامة معنى
الشان بطولهم عليهم الكلام لو لم يفعلوا ذلك ضربت زيدا ان ضربت عمرا ان ضربت بكرا الى ما لا يتناهى وكذا
ما وعي وسائر اخواتها الاسمية الى قوله فانهم سلكوا الطريقة تريد لا على ان مرجع المعنى في هذه الكلمات الى
الاختصار

معنى ان حقيقا انهم جعلوا ايثار الاقتصار مع حصول المراد وكان في مبحث اذا وكلمة الشرط ما يطلب جملتين
يلزم من وجود مضمون اوليهما فرضا حصول مضمون الثانية فالمضمون الاول مفروض ملزوم والثاني لازم
ولما كان اذا موضوعا للامر المقطوع بوجوده في اعتقاد المتكلم في المستقبل لم يكن المفروض وجوده لمنافاة بين
الفرض والقطع في الظاهر فلم يكن فيه معنى ان الشرطية لان الشرط كما بيناه هو المفروض وجوده ولكنه لما
كان يستعمل لما كثيرا في الامور التي نتوقعها او طمعنا بوقوعها على خلاف ما نتوقعه حسن وانه بمنزلة ان
معنى كما في متى وسائر الاسماء الجوازم فقول القائل اذا جئتني فانت مكرم مثلا كان معنى المخاطب غير مقطوع به
على عدمه بمعنى متى جئتني سواء لكن اضمار ان قبل متى وسائر الجوازم على ما هو مذهب سيبويه في اسماء الشرط
صار بعض المفروض مصورة انا بنا انه لم يوضع في الاصل الا لجازم بقطع المتكلم بوقوع الفعل فيه كما وضعت اذا جازم
ان ليس فيه الفرض الذي هو معنى الشرط في الحدث الواقع فيها واما اذا فلا الا عند الواقع فيه مقطوعا به في اصل
الوضع لم يلزم فيها معنى ان الدال على الفرض بل ما عارضها على شرى الزوال فلهذا لم يجزم الا في الشعر اما
الشرط مع ارادة معنى الشرط وكونه بمعنى متى ومن جهة عروض معنى الشرط فيها لم يلزم عند الاخفش وقوع
الفعلية بعدها الا كثير دخول معنى الشرط في اذا وجه من اصلهن الوقت المعين جاز استعمال ان لم يكن
فيها معنى ان الشرطية وذلك في الامور القطعية استعمال اذا المتضمنة لمعنى ان وذلك بمجي جملتين بعده
على طرق الشرط والجزا ان لم يكونا كانا شرطا او جزا كقوله اذا جاء نصر الله والفتح الى قوله فسبح كما انه لما
كثر وقوع الموصول متضمنا معنى الشرط جاز الفاء في خبره جاز دخول الفاء في الجزاء وان لم يكن في الاول معنى
الشرط كما في قوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله وما افاء الله
على رسوله الى قوله فلا اوجفتم لان الفتن والافاء متحققا الوجود في الماضي فلا يكون فيهما معنى الشرط الذي
هو الفرض ومثله ايضا قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والفاء في مثل هذا الموضع في الحقيقة زايدة اي
انما ترتب اذا والموصول في الايات المذكورة والجملتان بعدهما ترتيب كلمة الشرط وجملتي الشرط والجزاء
وان لم يكن فيهما معنى الشرط البدل هذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون جملة الاولى لزوم
الجزاء للشرط فلتحصيل هذا الغرض عمل في اذا الجزاء مع كونه يعد بحيث لا يعمل ما بعده فيما قبله كالفاء في
فسبح كذا في قولك اذا جئتني فانت مكرم ولا الابتداء في نحو قوله تعالى اذا ما مت لسوف اخرج حيا
كما عمل فيما بعد الفاء فاني التي قبلها في نحو اياي فارهبون بجعل زائدة نيل اني ثم واما زيد فاني ضارب للدكر

الداعي الى هذا الترتيب هذه الكلامية ومقتضاه ان اذا انما تكون للشرط اذا خرجت عن وضعها الاصلي وكانت
الجملة المقرونة بها مفروضة غير محققة الوقوع واما اذا كانت متحققة فليست للشرط وان شابهته
في الصورة وفي النظم وحيث كان المفهوم تابعا للشرط يلزم سقوطه في المتحقق فكلما استعملت
ان يد معنى ان الشرطية حصل لها مفهوم كما في ان وما لم يكن كذلك فلا مفهوم وهذا التفصيل صحيح
ان اريد باذا في الامر المتحقق الدلالة بها على التحقق فان الفرض بها والدلالة على التحقق في استعمال
واحد متنافيان واما اذا قصد بها افادة التحقق فمعنى الشرط فيها متات فان التحقق لا ينافي التحقق
الفرض كما تقول ان كان الامر على ما قلت فكذا وان كان كما تقول وليس كما تقول فكذا فتحقق الامر لا
ينافي فرض تحققه وح فان كان مدخولها امرا غير متحقق الوقوع كانت شرطية وصح فيها اعتبار
المفهوم وان كان مفروضا متحققا احتمل ارادة بيان التحقق بها كما هو الاصل في وضعها فيكون الوضع
المفهوم منها ساقطا وارادة الفرض في مدخولها وان كانت متحققا في الواقع كما هو في الغالب في استعمالها
لها ايضا انما في الاكثر تستعمل في الشرط فيتجه صحة ارادة المفهوم ولا يبعد ترجيح الثاني فانها اعلى الشرط
ادل منها على التحقق والحق ان بقا ان اذا موضوعة لفرض المتحقق لا لارادة التحقق وعلى هذا فلا
اشكال في وضعها ولا في شرطيتها وان اريد بها معناها ولكانت موضوعة للدلالة على تحقق الوقوع لزم
ان يكون وضعها لذلك منافيا لعلم الشرطية منها بحسب الوضع وجملة القول في المسئلة وحاصل البحث
ان الشرطية اما صريح او ضمني والشرط الصريح ان ولو واما ان فالخلاف في مفهومها ظاهر جلي وكل
لو فانها وان كانت موضوعة للشرط لكان وان فارقها من جهة الاستقبال والامتناع وعدمه واما معنى لا
الاشتراط وهو الفرض والتقدير فهو حاصل فيها قطعا وهو الدال عليه بالوضع وما يوهمه كلام الاصوليين
من قصر الخلاف على الشرط بان فقد تقدم الكلام وان الظاهر ان غرضهم التمثيل بما يعبر به عن الشرط غالبا
وما ذكره النحاة من ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول شاهد على اعتبار المفهوم فيها وذلك ان الاول ملزوم
والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم الا اذا كان مساويا ولا يتحقق المساوات الا اذا كان المفهوم
مرادا من اللفظ اذ المعنى ح ان الاول ملزوم للثاني وجودا وعدما فيقتضي لو لامتناع الشرط يلزمه امتناع
الجزاء بهذا التقرير والمفهوم فيها كمفهوم ان ومعنى اما زيد فمنطلق اي مهما يكن من شي فزيد منطلق والمعنى ان يبق شي
في الدنيا فهو ثابت يد فعلنا افادة الجزم بالوقوع فان حصول الجزاء يجعل لا زما لوقوع شي في الدنيا وما دام

وهو كالقول ٣

والمضي ٣

وضع ٣

وان كان معتبرا في الشرط بان لكن لا دلالة فيها على انتفاء المشروط فيثم لم تدل على الامتناع واما اما فالمفهوم

الدنيا باقية فلا بد فان لم يبق فيها شي فيصح عدمه وتوقع الانطلاق على فقد بعدمه ووقوع شي فيها فيكون ا
لمفهوم مرادا لكن التعليق فيه على المحال على سبيل التعليق على المحال فاما الشرط الضمني فهو الاسم المتضمن
لمعنى ان الشرطية وهو ضربان احدهما يتضمنه بحسب الوضع وهي الظروف المبنية وثانيهما كل موصول او موصوف
دخلت الفاء في خبره لان دخول الفاء في الخبر يدل على تضمن الموصول معنى الشرط على ما صرح به ائمة العربية وكون
المعنى معتبرا فان قلت دخول الفاء انما يقتضي الايذان بالشرط حتى كان الموصول والموصوف متضمنا له دخيلا في
معناه ولا يقتضي كونه متضمنا له حقيقة بتضمن كلمات الشرط نحو من وما معنى ان الشرطية ومن ثم يلزم
فيه الابهام المعتبر في كلمات الشرط بل جاز ان يكون خاصا كما في قوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات
فانه موصول ملحكي بعين جماعة حصل منهم الفعل وكذا لم يجب ان العوامل معاملة كلمات المتضمنة لمعنى الشرط
من التزام الفاء في الجواب وكون الصلة فعلا صريحا مستقبل المعنى بل اذا جاز تجريد الجزاء عن الفاء مع قصد السببية
نحو الذي ياتيني له درهم وعملة بالظرف وما في معناه مما ليس فعلا صريحا وهو كثير وبالفعل الماضي كما
في الاية فعلم انما ذكره النحاة من تضمن الموصول والموصوف المذكورين معنى الشرط ليس محمولا على ظاهره
بل فيه مسامحة حيث عبر عن ايذان الفاء بمعنى الشرط بتضمن الموصول والموصوف ذلك المعنى والامر فيه
هين قلت دخول الفاء على الخبر يقتضي القصد الى معنى الشرط قطعا فاما من ادلته باجماع النحاة باعتبار
سبق معنى الشرط الى الفهم عنده دخولها وهذا القدر كاف في اعتبار المفهوم كونه مفهوم الشرط ولا يحتاج فيه
الى دعوى تضمن الموصول والموصوف معنى الشرط حقيقة حتى يتوجه عليه ما ذكرنا فان فهم معنى الشرط من
الكلام يقتضي انتفاء ما هو معنى الشرط سواء كان استفادته بواسطة الوضع لها كما في الالفاظ الصريحة
في الشرط او لما يتضمنه كما في كلم المجازات الغير الصريحة في الشرط او باعتبار القرينة كدخول الفاء في الخبر فان
جميع هذه الصور يشترك في الدلالة على ما هو مقصود المتكلم من الاشتراط غاية الامر ان الدلالة في الاولين
مستندة الى الوضع وفي الاخير الى القرينة ومن البين ان هذا لا يوثر في اعتبار المفهوم وعدمه بل المقتضي للاعتبار
هو فهم الاشتراك المشترك بين الاقسام وح فان اريد بكون الدال موضوعا نتيجة بمعنى الشرط انها تدل على ارادة المتكلم
وقصده فان الدلالة انما جاءت من جهة الاصح تسلل الموصوف فذلك لا ينبغي الشك فيه لان فرض كون
من موصولة يقتضي ان لا يكون بالشرط داخلا في معناها والا لكانت شرطية لكنه لا يقدح في المطلوب لابتنائه على
فهم الاشتراط لا على استفادته من الوضع كما اشرنا اليه وان اريد بان الفاء مشعرة بارادة الشرط وليست

انتفاء الحكم عنده

دالة عليه كما يؤذن به لفظ الايذان فهو مع كونه خلاف ما يظهر من كلام القوم حيث جعلوا الفاء الداخلة
على الخبر من امارات الشرط وادلته وحكموا بتضمن الموصول والموصوف معنى الشرط عنده دخولها في خبرهما وان ابدا
فهما بالشرط من قبيل ايذان الكلام الموطئة للقسم بالقسم مما يكذبه الفهم السليم عند سماع اللفظ فان المتبادر
من قول القائل من جاءك فاكرمه على ان يكون من موصولة هو هو معنى هذا الكلام على تقدير جعلها شرطية
حتى لا يكاد يظهر الفرق ولا يقدح في ذلك استعمالها غير مبهمة كما في الاية لان دخول الفاء انما يكون قرينة على ارادة
الشرط مع امكانه وهو فيما اذا كان خاصا ممتنع ولا ترك معاملتها معاملة كلمات الشرط من التزام الفاء وكون
الصلة فعلا صريحا مستقبل المعنى لان تلك الامور احكام لفظية لا يجب في ان تتبع وضع اللفظ بخلاف ا
اعتبار المفهوم فانه من توابع المعنى دون اللفظ ولو سلم فلا ريب في ان دخول الفاء مما يتقوى به اعتبار
القيد ويتاكد معه الدلالة في مفهوم الوصف ولا اقل من ان يصير المفهوم به متوسطا في القوة والضعف
بين مفهومي الشرط والوصف كما يظهر بالتدبر في قول القائل الذي ياتيني له درهم وقوله الذي ياتيني فله
درهم فانا نرى ان دلالة الثاني على انتفاء الاستحقاق عند عدم الاتيان اقوى من الاول ولو كانت اضعف
مما اشتمل على ادوات الشرط كقوله ان ياتيني احد فله درهم وح فالقول باعتبار مفهوم الوصف يقتضي اعتبار
المفهوم هنا لتحقق الوصف فيه مع زيادة والقول بعدم اعتباره لا يوجب النفي فيه لامكان تاثير الزيادة
في الحجية ومن هذا يظهر ان خروج هذا المفهوم من مفهوم الشرط على تقدير ذلك لا تخصيص يقتضي اعتباره وان لم نقل
باعتبار مفهوم الوصف مع ان الاصح اعتباره ايضا كما تقرر في موضعه فلحوقه به لا يقدح في اصل الدلالة
الاعتبار وان لم يكن بمثابة غيره في الوضوح فتدبر الاقوى حجية مفهوم الصفة وفاقا لكثير من الفقهاء
والاصوليين لان المتبادر من تعليق الامر على الوصف انتفاؤه لان الغالب في المحاورات خصوصا في كلام
البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز فيحمل على التقييد لو المظنون يحمل على الاعم الاغلب
اختلف القائلون بحجية المفهوم في عمومه فالمشهور انه يفيد العموم بل الظاهر من كلام شارح المختصر انه لا خلاف
فيه فانه لم ينقل في ذلك خلافا فالا من الغزالي ثم ارجع كلامه الى المناقشة اللفظية وجعل النزاع معه راجعا الى
تفسير العام وظهر من العلامة في المختلف في مسئلة نجاسة الاسار القول بانه لا يفيد العموم حيث قال بعد
رد احتجاج الشيخ على النجس من سور غير المأكول برواية عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل عن ما يشرب منه
الحمام فقال كل ما اكل لحمه يتوضا من سوره ويشرب بضعف السند وابتنائه على المفهوم الضعيف قال

عدم ٣

حجيته ٣

من القيود ٣

باستفادة ثم

وهنا وجه آخر ذكره العلامة ملخص ما افاده في كتاب استقصاء الاعتبار في تحقيق معاني الاخبار من ان الفقهاء لما
سلموا كون المفهوم المذكور حجة يكفي في دلالته مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق الوضوء
بسؤر ما يؤكل لحمه او الشرب منه لا يجوز فان الاقسام حكم مخالف ونحن نقول بموجبه فان نفي الاتي كل
لحمه منه الكلب والخنزير ولا يجوز الوضوء بسؤره ولا شربه بلا ريب اذ لا يساوي احد قسمي المسكوت المنطوق في الحكم
لا انتفت دلالة المفهوم ومن ونحن انما استدللنا بالحديث على تقديرها لا انا نقول لا نسلم انتفاء الدلالة
لحصول التنافي بين المنطوق والمحل المسكوت عنه انتهى كلامه وقال الفاضل المحقق الشيخ حسن طاب ثراه في
المعالم بعد نقل هذا الكلام وعندي في هذا نظر لان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق
منتفيا عن غير محل النطق والمعني بالمنطوق في مفهومي الشرط والوصف ما يتحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا
مما جعل متعلقا له وبغير محل النطق ما ينتفي عنه القيد من ذلك المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد هنا هو قوله
كل ما اي كل حيوان والقيد المعتبر وصفا هو كونه ماكول اللحم فالمنطوق هو ماكول اللحم من كل حيوان والحكم
الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره والشرب وغير محل النطق ما انتفى عنه الوصف وهو عبارة عن غير
ماكول اللحم من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت المنع لانه اللازم لرفع الجواز وذلك واضح وان
قد يعرض الاشتباه فيه في بعضهم بالنظر الى مثال المشهور الذي اشار اليه الشيخ يعني قوله في سائمة الغنم الزكاة
فانه على تقدير اعتبار المفهوم فيه يدل على نفي الوجوب في مطلق الغنم المعلوفة بلا اشكال ووجهه يقرب
ما ذكرناه من ان التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني وصف السوم فالمنطوق هو السائمة من جميع
الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكاة فاذا وقضاء دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان معناه
هنا نفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم وذلك بثبوت نقيضه الذي هو العلف فيدل على النفي عن
كل معلوفة من الغنم هذا كلامه وفيه نظر فان الثاني لعموم المفهوم انما يكون لانه اللازم للقول بحجيته هو ا
اقتضائه نفي الحكم الثابت للمنطوق عن غير محل النطق على وجه يرفع ايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي وهو
صريح كلام العلامة حيث قال وهو لا يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب بل جاز ان
اقتسامه الى قسمين فما ذكره من ان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل
النطق ان اراد به السلب الكلي فهو ممنوع كيف وهو عين النزاع والا فلا كلام لكن لا يجدي نفعا فيما ان المنطوق
والمفهوم من اقسام الدلالة كما صرح به شارح المختصر وغيره وانما سميت بذلك نظرا الى موضوع الحكم فان كان

ملكو لكان الدلالة اللفظ على حكم منطوق سواء ذكر الحكم ونطق به او لا والا فمفهوما كلا وعلى هذا فالمنطوق
في المثال المفروض هو دلالة اللفظ على جواز الوضوء والشرب من سؤر الماكول اللحم لا موضوع الحكم اعني ماكول
اللحم من الحيوان وكذا المفهوم هو دلالته على المنع من سؤر غير الماكول لا نفس غير الماكول من الحيوان فان
جعلنا المنطوق والمفهوم وصفين للحكم كما يظهر من كلام ابن الحاجب كان المنطوق والمفهوم هنا نفس الحكمين
لا موضوعهما والصواب ان يقال ان ما ذكره من الاحتجاج على حجية المفهوم على تقدير تسليمها لا تنهض للعموم
فان المتبادر من قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك هو عدم تحقق الاعطاء عند عدم تحقق الاكرام
مطلقا وهو بمنزلة قولنا الشرط في اعطائه اكرامه ايضا فلو وجب الاعطاء من دون تحقق الاكرام الذي هو
شرط لم يكن للشرط مدخلية في الحكم فيلزم اللغو والعبث المنفيان اذ كان الفائدة الاشتراط تحصل على تقدير معا
نفي المسكوت عنه بحيث يكون اثره للمنطوق يكفي على فرض الموافقة في الجملة بالنسبة الى البعض الموافقة النهي
في العبادات يقتضي الفساد بمعنى عدم اجزاء المنهي عنه منها وعدم حصول الامتثال به وهذا مما لا ريب فيه بل هو مما
ظهر من بعضهم انه مجمع عليه واما في غير العبادات كالمعاملات والايقاعات ففي اقتضاء النهي فيه الفساد بمعنى عدم
استتباع الاثر اختلاف شديد واقوال شتى والذي اختاره العلامة واكثر المتاخرين من اصحابنا ومن العامة
عدم الدلالة مطلقا نظرا الى ان مدلول النهي هو التحريم وانه لا منافاة بينه وبين استتباع الاثر ولذا جاز التصريح
من الشارع بالتحريم وصحة المحرم بمعنى ترتب اثره عليه على تقدير حصوله من دون تناقض وهذا راجع بالقياس
الى مدلول الصيغة ولفظ التحريم بحسب اللغة ومقتضاه انتفاء الدلالة على الفساد لغة فقط لا مطلقا كما هو المطلوب
والذي يقوى في نفسي ان النهي يدل على الفساد شرعا كما اختاره السيد والشيخ وكثير من الاصوليين بشرط ان يكون
تعلقه بالمنهي عنه بعينه كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات او بجزئه اللازم كبيع الملامسة والمنابذة ونكاح
الشغار واما ان كان لامر خارج عنه مفارق اياه كالبيع وقت النداء وذبح الغاصب فانه لا يقتضي الفساد
وقد صرح الشهيد طاب ثراه في قواعده بهذا التفصيل واختاره المحقق الشيخ علي في شرح القواعد وكلام
الفقهاء في كتب الفروع يعطي ذلك فانهم كثيرا ما يعللون الفساد في المعاملات بتوجه النهي الى اركانها
ولا يفرقون بين ذلك وبين تعلقه بامر خارج كما في البيع وقت النداء ومرجعه الى التفصيل الذي قلنا
وقد حكي القول به ايضا عن الشافعي من العامة واكثر اصحابه واختاره الفخر الرازي في المحصول والآمدي في الا
حكام والبيضاوي في المنهاج وادعى الآمدي الاجماع على عدم فساده اذا كان النهي لامر خارج ومقتضى ذلك

ان اطلاق القول بالفساد شرعا في كلام بعض الاصوليين محمول على ما عدا تلك الصورة فيرجع الى ما ذكرنا من ا
التفصيل ايضا والدليل عليه وجوه الاول ان العلماء في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون بالنهي في ابواب
البيوع والانكحة والايقاعات وغيرها على عدم تحقق كما يعلم بالتتبع وليس ذلك باعتبار كون الفساد مدلولا
لصيغة النهي لغة لما عرفت من انها بحسب اللغة انما يفيد مجرد التحريم ولا منافاة بينه وبين الفساد بمعنى
عدم استتباع الاثر فتعين ان يكون لنقلها في عرف الشرع الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه ولا نعني بالدلالة
الشرعية الا هذا وانما اختص الحكم بالمنهي عنه بعينه او وصفه اللازم لان التمسك بالنهي على الوجه المذكور
وانما وقع منهم في المنهي عنه لوصفه المفارق فان الاكثر ذهبوا الى صحة المعاملة فيه ولم يحكموا بفسادها
لاجل النهي كما في البيع وقت النداء وما شاكله من المعاملات المحرمة لاسباب الخارجة ولا يلزم من
دلالة النهي على الفساد في القسم الاول دلالته عليه في هذا القسم ايضا اذ المراد دلالة النهي المتعلق بما هو
من قبيل الاول دون مطلق النهي او دلالة النهي على ما يقتضي الفساد على تقدير تعلقه به كما في النهي
عن العبادات فانه يقتضي الفساد لغة بمعنى انه يدل بحسب اللغة على ما يقتضي الفساد لو كان متعلقه وليس معنى
دلالته عليه انه نفس مدلوله اللغوي او ماخوذ فيه ولا الزم ان يكون دالا عليه لغة في المعاملات ايضا ولم
يعقل التفصيل والفرق بين اقسام المنهي عنه ضرورة ان تعلق النهي بالمنهي عنه لا يقتضي تغير معنى النهي وكذا
القول في دلالة النهي على الفساد شرعا فانه ليس المراد انه مدلول صيغة النهي بحسب الشرع او داخل فيه حتى يلزم
اطراد الدلالة في جميع الاقسام كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون امتناع النهي عما لا صحة له اصلا كالزنا وشرب الخمر
وغيرهما فان الحكم بالفساد انما يتم فيما له جهة صحة بالنظر الى اصل الطبيعة كالمعاملات والايقاعات واما
ما لا صحة له كذلك فلا يعقل فيه الحكم بالفساد بوجه وبالجملة فليس المراد من الدلالة في قولهم النهي يدل على ا
لفساد ان معنى الفساد يتبادر من نفس الصيغة ويفهم عنها عند الاطلاق كالتحريم على ما هو ظاهر ا
العبارة بل المراد ان الفساد من اللوازم العقلية لمدلول النهي بشرط تعلقه بامر مخصوص كالعبادات مثلا
او انه مدلول النهي المتعلق بالامر الخاص باعتبار الشرع ووضعه له بخصوصه والدلالة في المعنى الاول فا
الفساد فيها من لوازم معنى النهي لغة اعني التحريم وليس مدلولا للنهي الخاص المتعلق بالعبادة للقطع
بانتفاء الوضع بهذا الوجه لغة وغيرها يحتمل المعنيين فانه استدلال الفقهاء بالنهي فيه يمكن ان
يكون لغلبة استعمال النهي المتعلق بالامر المخصوص في الفساد شرعا حتى افاد من غير قرينة او لوضعه

في الشرع لما يستلزم الفساد عقلا بشرط التعلق كما في العبادات وهذا بعيد والظاهر انه ان لم يوجد فان
لم يكن مقتضيا للدلالة لا ريب في بعده لان المقتضي للفساد على هذا التقدير هو الدليل الدال عليه دون النهي مع ان
الفقهاء في جميع المسائل انما يستدلون به من دون اشارة الى امر آخر ومثل ما هو مناط الاستدلال والفساد
مما لا يدل كما ترى واعترض على الدليل بوجوه الاول انه لا حجة في قول العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفائه
في محل النزاع لمكان الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وجوابه ان قول العلماء مهنا حجة وان لم يبلغ حد الاجماع فان المسالة
من موضوعات الاحكام وهي مما يكتفى بمطلق الظن اجماعا ولا ريب في حصول الظن القوي من قول الفقهاء
وان لم نقل بالعلم ولا اقل من ان يكون كالظنون الضعيفة الحاصلة من اقوال اهل اللغة وكما جاز التعويل عليها
في اثبات الوضع اللغوي فكذا يجوز التعويل على اقوال العلماء في الوضع الشرعي نعم لو كان المقصود من الدلالة
الشرعية بيان قاعدة شرعية هي ان كل منهي عنه كانت المسالة من مسائل الاحكام وتوقف الاحتجاج فيها بقول
العلماء على بلوغ حد الاجماع لكن قد عرفت ان ذلك غير محل النزاع اذ الكلام في دلالة النهي على الفساد واستفادته
من دليل آخر على ان الذي يظهر من التتبع ان الاحتجاج بالنهي على الفساد كان شايعا معروفا عند القدماء
بل في عصر الصحابة ورواة الاخبار وقد نص على نقله الفقهاء من العامة والخاصة في كتب الخلاف والاستدلال
ويشهد له انا نراهم يحكمون بالفساد في كثير من المعاملات المحرمة من الانكحة والبيوع ونحوها مما يثبت في الشرع
صحته مع انتفاء ما يصلح للاسناد من آية او رواية او غيرهما من الادلة سوى النهي المتعلق بتلك المعاملة
فان الظاهر انه هو المستند في حكمهم بالفساد ودعوى انه اخر لاحتمال الخفاء الا انه مع المبالغة في الفحص وعدم
وصوله الينا مع كثرة تلك المسائل وعموم الحاجة الى اكثرها بعيد جدا بل ممتنع عادة فالقول بان مستندهم في ذلك
الاجماع او القرينة الظاهرة على الفساد اذ الكلام في دليل المجمعين ولا ريب انه غير الاجماع والقرينة لتاخرهما عنه
بحسب الرتبة والوجود فتعين ان يكون دليلهم في تلك المسائل هو النهي وبالجملة فادعاء الاجماع في المسألة غير بعيد
عن الصواب ويكفي بذلك قول الاصوليين ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون
يستدلون بالنهي على الفساد مع ان الاستدلال بهذا النهج منقول عن جماعة من القدماء المعاصرين للائمة
او المتقاربين بعصرهم ودعوى الاجماع من هؤلاء يقتضي اشتهار الاستدلال بالنهي على الفساد عند السلف غاية
الاشتهار وهو لا ينفك بحسب العادة عن بلوغ حد الاجماع كما هو المطلوب ولا ينافي ذلك ما ذكر من ان النزاع في
دلالة النهي على الفساد ظاهر جلي فان كثيرا من المسائل الاجماعية صارت بالاعتبار عروض الشبهة محلا للتشاجر

والنزاع كحجية خبر الواحد ووجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب والنهي للتحريم ونحوها من المسائل فانا نعلم قطعا ان العلماء في جميع الاعصار كانوا يستدلون باخبار الاحاد في مسائل الفروع ويحتجون بها على خصومهم علما ضروريا حاصلا من التتبع مع اشتهار الخلاف في حجية خبر الواحد حتى ان السيد المرتضى ره ادعى ان بطلانه من ضروريات المذهب كبطلان القياس وكذا نعلم ان مدار العلماء في كثير من المسائل على التمسك بمثل كل وجميع والجمع المحلى والنكرة في سياق النفي على ارادة العموم مع فقد القرائن مع ان جماعة من الاصوليين ادعوا ان تلك الالفاظ حقايق في الخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص وكذا الامر والنهي وغيرهما والسبب في وقوع الخلاف في تلك المسائل مع كونها اجماعية ان الاجماع فيها نظري يتوقف الاطلاع عليه على مزيد بحث وتتبع لطريقة السلف وتفحص لاثارهم فلا يحصل مع فقد الادلة واقوال النظر فيه الخلاف كما في ساير المسائل النظرية مع انه لو كان ضروريا لم يمتنع من النزاع ايضا فان سبق الشبهة الى الذهن يمنع عن حصول العلم بالضروريات ومن ثم وقع الخلاف في كثير منها كما هو مسطور في محله الثاني ان كلام العلماء في النهي عن المعاملات مضطرب فانهم كما يستدلون بالنهي على الفساد في المعاملات كثيرا ما يصرحون بعدم اقتضاء النهي في المعاملة الفساد وليس التمسك باحد الكلامين اولى من التمسك بالاخر والجواب ان المصرح بعدم الاقتضاء ان كان ممن يجهل الخلاف اختاره فتصريحه به في جزئيات الفروع لخلافه في الاصول لا يقدح في الاجماع ولا يقتضي التناقض ولا الاضطراب وليس تصريحه بعدم اقتضاء النهي الفساد في جزئيات المسائل الا كتصريح النافي لحجية اخبار الاحاد مثلا بعدم الاعتبار بالحجية في المسائل المبنية عليها او انه لا يوجب التردد فيما ذكروه من الاجماع على حجية اخبار الاحاد فكذا التصريح هنا على انك قد عرفت ان المسئلة من قبيل النظريات وان الاشكال بقول العلماء فيها لا يتوقف على بلوغ حد الاجماع فيحكم البعض بالاقتضاء الدلالة كاف في المطلوب وان صرح بعضهم بالعدم لتقدم قول المثبت في المسائل الوضعية مع التكافؤ فان غاية ما يفيده النافي غالبا عدم الاطلاع بعد التتبع ولا ريب في انه لا يقتضي العدم فلا يعارض دعوى الوجدان لعدم امكان العلم بالوجود على تقدير التحقق وان كان المصرح بعدم الاقتضاء ممن ذهب الى ان النهي في المعاملات يقتضي الفساد فتصريحه بالعدم في بعض المسائل المدلل عليه على انه لا يقول بالفساد مطلقا وان مذهبه في ذلك هو التفصيل اذ توهم التناقض والاضطراب في كلام جم غفير من العلماء الاعلام مع تشعب المسائل وانتشارها ووضوح الاصل وانتشاره مما يابى عنه الطبع السليم وليس حمل كلامهم على التناقض والاضطراب اولى من الحمل على اختيار شتيهم

التفصيل

التفصيل فيجب الحمل عليه محافظة على الصحة مهما امكن وهذا من جملة الشواهد على ان مذهب الفقهاء فساد المنهي عنه لعينه او وصفه اللازم خاصة كما اشرنا اليه فانا بعد التتبع التام انما وجدناهم يحكمون بالصحة او بعدم اقتضاء الفساد في المنهي عنه لوصفه المفارق دون غيره وان ناقش فيه جماعة من المتاخرين بعد تسليم مطلب الفقهاء في المسائل المستدل عليها بالنهي غالبا للاجماع بمنع دلالة النهي على الفساد ولو في المنهي عنه لعينه غفلة عن حقيقة الحال فانهم انما ذهبوا الى الفساد في تلك المسائل لاجل النهي لا اعتمادا على الاجماع فيها لاعتماد على دلالة النهي حقيقة فقد مر ايضا فقد عرفت ان كلام الفقهاء في كتب الاستدلال يدل على ان مذهبهم في المسئلة هو التفصيل الذي قلناه حيث عللوا الفساد في كثير من المعاملات بتوجه النهي الى اركان المعاملة وفي غيرها بمنعه ببين تعلقه بامر خارج عنها فان ذلك كالتصريح فيما ذكرناه من التفصيل على ان الترك البيان في كلامهم يقتضي ارادة المعهود في كتب الاصول ولم ينقل احد من الاصوليين تفصيلا في المسئلة غير ما ذكرنا فتعين الحمل عليه اذ لو ارادوا غيره لوجب البيان وهو منتف وتنزيل كلامهم على اصل غير معروف في الاصول ولا مبين في كتب الفروع بعيد جدا بل مقطوع بفساده الثالث ان استدلال الفقهاء بالنهي انما هو فيما يكون المقتضي لصحته مقصورا على مورد الحل كما في احل البيع فان حلية البيع الذي هو عبارة عن المعاملة الناقلة للملك على الوجه المعهود عادة انما يقتضي صحته فيما لم يرد فيه دليل التحريم ان صح ومع وروده ينتفي الحل باعتبار التضاد بينه وبين التحريم ووجوب بناء العام على الخاص وينتفي معه الدلالة على الصحة قطعا واللازم منه فساد البيوع المحرمة للاصل السالم عن معارضة دليل الصحة فان الصحة حكم شرعي يتوقف ثبوته على وجود النص من الشارع فبانتفائه يلزم البقاء على الحكم السابق على البيع وانتفاء التاثير فيه بمقتضى الاستصحاب ولا نعني بالفساد هنا الا ذلك وكذا الكلام في غير البيع من العقود والايقاعات التي لا يعم ادلة صحتها موارد التحريم فان النهي فيها محقق دليل الفساد والكشف عن فقد دليل الصحة المقتضي للفساد لا ان الفساد مدلول صيغة النهي لغة او شرعا ولذلك تراهم يحكمون بالصحة اذا كان دليلها عاما متناولا لصورة التحريم ايضا كما في ذبح الغاصب لعموم ما يدل على اباحة المذكى اعني قوله تعالى الا ما ذكيتم وقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ووطي الحائض فان دليل لزوم المهر كاملا وهو قوله فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف ما فرضتم وكذا دليل لحوق الولد وهو قوله الولد للفراش ولا يختص بالوطي المحلل وبهذا يندفع التناقض المتوهم في كلام الفقهاء حيث انهم تارة يحكمون بصحة

المنهي عنه واخرى بفساده فانهم انما يحكمون بصحته مع شمول دليلها للمحرم وبالفساد مع اختصاصه بالمحلل فلا تناقض والجواب عنه من وجوه الاول ان الظاهر احتجاج الفقهاء بالنهي في فساد المعاملات استنادهم فيه الى النهي نفسه كما في استدلالهم به على فساد العبادات واحتجاجهم بالامر والنهي على الوجوب والتحريم بل التمسك بالالفاظ مطلقا فان الظاهر من الاحتجاج بها تعويل المستدل على دلالتها بنفسها لا باعتبار كشفها عما يقتضي ثبوت المدعى ثم ان تكرر الاحتجاج بالنهي في كلامهم واشتهاره فيما بينهم مع عدم تعرضهم لما يصرفه عن ارادة الظاهر منه مما يقتضي بان المراد انه لو كان المراد غيره لوجب البيان لتوفر الدواعي وشدة الحاجة الى الاصل المذكور باعتبار كثرة فروعه وانعطاف كثير من المسائل التي لم نجد الخلاف في كتب الفقهاء لا استدلال عليه لا اشارة او اهمال المراد من مثل هذا الاصل المتكرر في كلامهم مع صرفه عن ظاهره بعيد جدا وايضا فان البناء على فقد دليل الصحة انما يستقيم مع حصر ادلتها وبيان اختصاصها بمورد الحل وان عدم وجدان دليل الصحة يقتضي الفساد ضرورة ان التمسك بذلك لا يتم مع تطرق المنع الى شيء مما ذكر فلو كان مستندهم من الاحتجاج بالنهي تمسكهم بفقد الدليل لا الاعتبار المذكور لكان الواجب ان ينبهوا على مقدمات الدليل وان يتعرضوا لبيانها واثباتها في المسائل التي استدلوا عليها بالنهي فضلا عن بيانه واثباته ومن المعلوم انها ليست امورا ضرورية حتى يحال امرها على الظهور كيف والمايز بين النهي الجامع لدليل الصحة والنهي المفارق له في غاية الخفاء كما سيظهر لك وجهه والحاصل ان النهي في المعاملة اذا انقسم الى قسمين قسم يجامع دليل الصحة وقسم يفارقه فلا يصح التمسك بالنهي الوارد في معاملة على فسادها حتى يتبين انه من القسم الثاني وبيانه انما يحصل بما ذكرناه من حصر ادلة الصحة وبيان انها لا تعم المعاملة المحرمة وان فقد دليل صحتها يقتضي فسادها وحيث ان ذلك كله مفقود في كلام الفقهاء مع ظهور الحاجة اليه على تقدير ارادة المعنى الذي ذكر فلا يصح حمل احتجاجهم بالنهي عليه ورفع التناقض المتوهم في كلامهم لا ينحصر وجهه في البناء على ذلك لامكان التفصي عنه بما قلناه من الفرق بين اقسام المنهي عنه كما مر عليه مفصلا فان قلت استدلال الفقهاء بالنهي على الفساد انما يقتضي كون المنهي عنه فاسدا وان فساده لاجل دلالة النهي فلم يعلم من ذلك وتوضيحه ان قولهم البيع فاسد مثلا لنهي النبي ص اشارة الى صغرى الدليل وهي ان البيع منهي عنه والكبرى المطوية المدلول عليها بالصغرى والنتيجة هي ان المنهي عنه فاسد ولا دلالة فيها على تعيين وجه الفساد في المنهي عنه فكما يحتمل ان يكون الوجه دلالة النهي

فكذا

فكذا يحتمل ان يكون شيئا آخر كفقد دليل الصحة مثلا فلا يصح التمسك باحتجاج الفقهاء بالنهي على الفساد في دعوى دلالته عليه لانا نقول هذا قلت الصغرى المشار اليه في قولهم فاسد لنهي النبي هي فساد البيع مدلول النهي كما في قولهم حرام للنهي فان معناه ان الحرمة مدلول له والكبرى المطوية في هذا الاستدلال ونظائره شيء واحد وهو ان مدلول خطاب الشرع ثابت في الفقه به والحاصل ان الاحتجاج بالنهي على الفساد من قبيل الاستدلال بالامر والنهي وساير الالفاظ والظاهر منه كما اشرنا اليه استناد المستدل فيه الى دلالة اللفظ بنفسه دون امر آخر فكما ان معنى قولهم واجب للامر وحرام للنهي ان الوجوب مدلول الامر والتحريم مدلول النهي فكذا معنى قولهم فاسد للنهي ان الفساد مدلول النهي وكما ان قولهم فاسد للنهي يمكن ارجاعه الى القياس الذي لا يقتضي تعيين العلة فكذا قولهم واجب للامر وحرام للنهي والفرق بين المقامين تحكم صرف والقول بنفي اقتضاء الدلالة اللفظية في احتجاجهم بالنهي على الفساد نظرا الى ما ذكره مكابرة بينة على ان رجوع القياس الى ما ذكره يقتضي فساده على تقدير ان يكون علة الحكم فقد دليل الصحة وان صرح في غيره لان النهي في الصغرى لا يتقيد فيه بمصادفته له وفي الكبرى مقيد به على ذلك التقدير فلا يتكرر الاوسط في القياس فان قلت هذا وارد على القول بالتفصيل في اقسام المنهي عنه ايضا فان النهي انما يقتضي الفساد على تقدير تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم مع انتفاء التقييد به في كلامهم قلت انتفاء التقييد به ممنوع فان قولهم فاسد لنهي النبي اشارة الى النهي الخاص الوارد في المسئلة والمفروض تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم مع ان التقييد باعتبار المنهي عنه مشهور معتد اصولية ملحوظ في اطلاقات الفقهاء فلا يبعد تنزيل كلامهم عليه بخلاف التقييد بفقد دليل الصحة فانه ليس من تفصيلات المسئلة الاصولية لانما تعرض له الفقهاء في الكتب الفقهية تنزل الاطلاق عليه ثم لا شاهد له اصلا الثاني ان دليل صحة المعاملات المحكوم عليها بالفساد غير منحصر فيما يختص بالمحلل عندهم فان قوله تعالى اوفوا بالعقود يدل على صحة العقود باسرها لكونه جمعا معرفا باللام وهو حقيقة في العموم ولا يختص بالعقود المحللة نظرا الى الحكم بالوفاء فيها على ما ذكره بعض المحققين لان تحريم العقد على القول بعدم اقتضاء النهي الفساد لا يقتضي عدم وجوب الوفاء اذ لو اقتضاه فاما ان يكون لنفي لزوم العقد المحرم او لنفي صحة الملزوم لنفي لازمه وكلاهما باطلان اما الاول فلان تفاوت ذلك وفاق على ان التحريم لا يقتضي عدم لزوم العقد مع بقاء الصحة واما الثاني فلانا انما نلتزم به على القول باقتضاء النهي الفساد والمفروض خلافه وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض

منكر يدل على صحة التجارة الناشئة عن رضاء المتعاملين مط سواء كانت محرمة اما التجارة فعموم الامة نظرا
ولقائل ان لا يدل على الصحة فلان التجارة اسم للبيع او المعاملة المعاوضية مط وتحصيل طرق الاكتساب المتداول لمالا
المأخوذة فيها
متعاوضين فيه على التقادير فالتملك معه فهلا بد من التجوز في حقيقتها او لان المراد من الاكل في قوله تع لا تاكلوا
اموالكم بينكم مطلق التصرف فيها كما صرح به المفسرون وشهدت به القرائن الحالية وتسويغ التصرف فيها اذا كان
تجارة مط او لو بعد طلب المالك اولى فيمنع يستلزم الصحة قطعا وينافي الاباحة المحضة ولا نزل لو لا الصحة لم يجز
الاكل منه مط لكونه على تقدير بطلان المعاملة مقبوضا بالعقد الفاسد وقد لا صحاب الاتفاق على انه مضمون
على القابض والاباحة انما تجدي لو تجردت عن العقد واما انضمامه فهو مقيد بالجملة جهة الماضية المعروف بطلانها
ولان المجتهد يتقوى باستقراء … ويدل على صحة المعاملات مط بحيث يتناول المحرم منها من طريق السنة اخبار
كثيرة عمومات من قولهم انما يحلل الكلام ويحرم الكلام وقولهم المسلمون عند شروطهم وقولهم … اذا نتج الرجل
بسن … فهو تجارة وقولهم في اخبار البلوغ ان الصبي اذا بلغ رشده جاز له كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا
وكذا في الجارية وقولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقولهم ايما عبد او مسلم … الله عز وجل يوم القيمة
الى غير ذلك من الروايات المتفرقة في ابواب العقود والايقاعات بما يطلع عليه بالتتبع وقال السيد الفاضل طاب
ثراه في مسئلة البيع وقت النداء بعد ان حكى عن الاكثر القول بصحة العقد واحتج لهم بعموم ما دل على وجوب
الوفاء بالعقود وقال الشيخ في المبسوط والخلاف وابن الجنيد بعدم الانعقاد ومال اليه شيخنا المعاصر
اما لان النهي في المعاملات يقتضي الفساد كما ذكره الشيخ او لان العقد المحرم لم يثبت كونه سببا كما ادعاه شيخنا
سلمه الله تع قال ولا يمكن الاستدلال على سببيته بقوله تع واحل الله البيع لانه محرم كما هو المفروض لا يجامع
الاذن للمحل الملاق قال والجواب منع الحصر فان قوله تع الا ان تكون تجارة عن تراض منكم يتناوله وكذا قوله ع
البيعان بالخيار ما لم يفترقا وغير ذلك من الاخبار الكثيرة المتناولة قطعا الثاني انه لو كان احتجاجهم بالنهي لاشتغال
سببية المحرم كما ادعاه المفيد لوجب القول بفساد كل محرم من العقود التي يتوقف على الحلية كالبيع والهبة
… الا ان الاكثر على الانعقاد في كثير منها كالبيع وقت النداء وعقد الفضولي والغاصب والمكره ونكاح العبد بدون
الاذن المولى وغير ذلك من البيوع والانكحة المنهي عنها لغيرها ان كون النهي فيها لامر خارج لا يقتضي تناول ادلة الصحة
المفروض اختصاصها بالعقود المحللة للقطع بتحريم تلك العقود غاية الامر استناده الى الجهة الخارجة والتحريم كما
يكون ذاتيا ثابتا للمحرم بمقتضى ذاته او صفة اللازمة يكون بالوجوه والاعتبارات الخارجية كما حقق في محله والوجه
للمحرم

الثاني

الثاني الاخبار وهي كثيرة منها ما رواه ثقة الاسلام الكليني في الكافي وشيخ الطائفة في التهذيب في الحسن
بابراهيم بن هاشم وبعينه المحقق عن الصدوق في من لا يحضره الفقيه في الموثق لعبد الله بن بكير عن زرارة
عن ابي جعفر قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله
ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل له اجازة السيد له فقال
ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وما رواه الكليني والصدوق بطريق
فيه موسى بن بكر عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل ثم اطلع على ذلك
مولاه فقال ذلك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحها فان فرق بينهما فلها ما اصدقها الا ان يكون
اعتدى فاصدقها صداقا كثيرا فان اجاز نكاحه فهما على نكاحهما الاول فقلت لابي جعفر ع فانه في اصل النكاح
كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله انما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس
كاتيانه ما حرم الله تع عليه من نكاح في عدة واشباهه وما رواه في الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم عن محمد بن
اسماعيل عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص لله قال عاص لمولاه
قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام وقل له لا يفعل الا باذن مولاه وجه الاستدلال بهذه الروايات انها دلت
على ان عصيان الله تع في النكاح الذي هو من قبيل المعاملات يقتضي فساده وان نكاح العبد الغير المأذون
انما لم يفسد لانه لم يعص الله به وانما عصى سيده وهذا يحتمل وجهين الاول ان معصية الله في نكاح المملوك
بغير اذن مولاه نوع معصية لنفي اجازته كما هو المفروض فلا يكون عاصيا له فلا يكون عاصيا لله تع الا في
وتوضيحه ان معصية المملوك قد يكون باعتبار مخالفة امر الله تع سبحانه فقط دون سيده كما لو فعل شيئا
من المحرمات باذن المالك فانه يعص الله بفعل ذلك ولم يعص سيده وانما يستحق العقوبة من الله دون
سيده واذن السيد في هذا القسم واجازته لا تأثير لهما في جوازه رخصة فيه من قبل الله تع وقد لا
وقد يكون بمخالفة امر الله وامر سيده معا كما لو فعل مباحا لم يأذن له فيه سيده فان عصيان العبد فيه موكول
الى سيده فان لم يجز له السيد بفعل ما لم يرض بما فعل فهو عاص لسيده كما لو فعل لله تع ايضا بواسطة
معصية لمخالفة الفعل وان كان مباحا بالاصل لانه قد صار لنهي المولى عنه محرما بالعارض وان اجازه ورضي
فلم يعص سيده ولم يعص الله ايضا لانه انما فعل شيئا مباحا بالاصل وبالعارض فلا يعصي به قطعا ونكاح العبد
من دون اذن سيده من هذا القبيل فانه في الاصل مباح له وان كان معصية لكن نعصيانا للمولى ظاهرا

فقال ذاك الى سيده ٢

محرما بالاذن فيه سيده
فانه عاص له لما بذلك مستوجب
للعقوبة منهما عليه وقد يكون
بواسطة معصية السيد كالي
فعله

تعقبه الاجازة منه ثبت انه لم يكن عاصيا له فلا يكون عاصيا لله ايضا وعلى هذا الوجه يكون قوله عصى سيده
مبنيا على الظاهر دون الحقيقة بخلاف قوله لم يعص الله فان المراد منه نفي معصيته له في الواقع ويكون الاخبار
المذكورة ظاهرة في اقتضاء النهي الفساد في المعاملات مط فيحتاج في اخراج المنهي عنه لغيره الى المخصص
وفيه نظر لان هذا الوجه مع ما فيه من التعسف والخروج عن الظ بحمل قوله عصى سيده على عصيانه له
في الظ سيما مع ارادة الحقيقة من قوله لم يعص الله غير مستقيم اما اولا فلان العبد بمجرد نكاحه بدون
اذن مولاه يصير عاصيا واجازة المولى له بعد ذلك عفو وتجاوز عنه كعفو الله وغفرانه في حق العصاة
ومن المعلوم ان المعصية للسيد يستلزم عصيان الله لوجوب طاعته عليه فلا يصح الحكم بانه لم يعص الله
تع واما ثانيا فلان الظ من قوله لم يعص الله وانما عصى سيده ان العبد لم يعص الله في نكاحه حتى يكون
نكاحه باطلا وانما عصى فيه سيده وعصيانه لسيده لا يوجب بطلان النكاح وهذا انما يستقيم على تقدير
ارادة الحقيقة من النفي والاثبات معا واما مع ارادته من النفي خاصة فانه يلزم ان قوله عصى سيده … لا
في البين لان عصيان السيد بهذا المعنى لا يقتضي فسادا ولا صحة ولا وجه لايراده في البيان نعم لو قيل عصى الله
ولم يعص الله انتظم الكلام وكان من قبيل وما رميت اذ رميت وكذا لو قيل عصى سيده ولم يعص سيده
واما ثالثا فلان اجازة المولى على هذا التقدير علة لعدم المعصية وسبب فيه والمستفاد من قوله
فاذا اجازه فهو له جائز بعد نفي المعصية انه فرع على الاجازة بل هو ثابت بدونها الثاني ان المعصية المنفية
في قوله ع لم يعص الله ليست مطلق المعصية بل المراد منها معصية مخصوصة يقتضي فساد النكاح والمعنى انه لم يعص الله
عصيانا يوجب الفساد كما في نكاح المحرمات في العدة وغيرها مما حرم بعينه او صفة اللازمة كما يدل عليه
قوله عليه السلام انما اتى شيئا حلالا وقوله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله من نكاح في عدة واشباهه
ولا ينافي عصيان السيد يستلزم عصيان الله لان الله اوجب على العبد طاعة سيده فاذا عصى سيده فقد
عصى الله لذلك ويصح نفي المعصية عنه مط وانما يصح نفي المعصية الناشئة من اصل النكاح فان معصية الله في
نكاح العبد بدون اذن سيده انما نشأت من عصيان سيده وهو امر خارج عن النكاح مفارق اياه
وحاصل الوجه المذكور ان المعصية الموجبة لفساد النكاح هي مخالفة امر الله تع في نفس النكاح ومعصية
المملوك في نكاحه بدون اذن سيده ليس كذلك فانه قد حصل منه في نكاحه ذلك معصيتان معصية لسيده
في اصل النكاح ومعصية لله باعتبار مخالفة لسيده ومن المعلوم ان الاشياء منهما ليس عصيانا لله في اصل

والنكاح ٢

النكاح

النكاح ومعصية الله باعتبار فلا يكون عصيانه موجبا لفساد النكاح فمعنى قوله ع انه لم يعص الله ولكن
عصى سيده انه لم يعص الله عصيانا راجعا الى اصل النكاح حتى يفسد نكاحه وانما عصى سيده معصية موجبة
لعصيانه تع فيما هو خارج عن النكاح وذلك لا يوجب فساده وهذا انقص فيما ذكرناه من التفصيل ويتجه
عليه ان من اطلاق القول بالفساد عدمه فان قلت لو كان التحريم في نكاح العبد غير موجب للفساد لكونه
مستندا الى الخارج لزم صحته مط وان لم يتعقبه اجازة المولى والتالي باطل بالنص والاجماع قلت عدم
الصحة مع فقد الاجازة مط من المولى ليس للتحريم بل لاشتراط رضاء المولى في صحة نكاح العبد والمستفاد
من هذه الاخبار وغيرها ان الشرط مطلق الرضا وان كان بعد العقد وقد وجد في نكاح العبد مع الاجازة
ولم يبق الا عصيانه في فعله ذلك ومتى ثبت انه لا يقتضي الفساد مع العقد لوجود المقتضي وانتفاء المانع
فقوله انه لم يعص الله وانما عصى سيده اشارة الى الثاني وقوله فاذا اجازه فهو له جائز اشارة الى
الاول واعترض بوجهين الاول ان العصيان في الرواية ان حمل على اطلاقه لم يصح الحكم بعدم معصية العبد لان
عصيان السيد عصيان الله وان حمل على نوع خاص فلا دلالة له على المطلوب لاشتراط المخصوصية وعدم معلومية
والجواب ان المخصوصية المشترطة كما عرفت ان لا يكون المعصية مستندة الى امر خارج من النهي عنه كما
في نكاح المملوك بدون اذن مولاه لان معصية المملوك لسيده في نكاحه بدون اذنه لما كان مستلزما لمعصية الله
فيه باعتبار فرضه طاعته شرعا ولا ريب في كون تلك الجهة خارجة عن النكاح مفارقة له فنفي المعصية عنه
في قوله انه لم يعص الله الا نفيا للمعصية التي تكون من هذا القبيل وهي المعصية الراجعة الى الاصل النكاح او مقارنة
اللازمة ويشهد لذلك قوله انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص فيه وقوله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله
تع عليه من نكاح في عدة واشباهه وانه لا شبهة في دلالة الاخبار على بطلان اطلاق القول بالفساد وعدمه
وذلك يستلزم صحة التفصيل المختار اذ ليس في المسئلة تفصيل اخر يمكن الحمل عليه الثاني ان العصيان
معناه مخالفة الامر والسؤال في الرواية لم يقع الا عن تزويج العبد بغير اذن السيد والمفتي به عند جماعة
الفقهاء ليس الا الوقوع بغير اذنه فالمراد من العصيان هو الوقوع بغير الاذن ولا شك ان العمومات يقتضي
صحة هذا العقد كالفضولي لان المسئلة مفروضة فيما اذا كان هناك دليل شرعي يقتضي الصحة فالمراد
من قوله لم يعص الله ان فعل العبد موافق لقوله تع الذي يقتضي الصحة غاية ما في الباب انه وقع بغير اذن
السيد فلما كان السيد هو المعقود عليه واتفق العقد بغير اذنه يكون العقد صحيحا ان شاء امضى وان شاء

ليس ٢

فسخ فكذا العقد على عبده لاتحاد دليل الصحة ومقتضاها فالمعاينة تدل على عدم اقتضاء النهي الفساد
في المعاملات كما عليه المعظم ولو اريد من العصيان ظاهره لم يصح الحكم بانه لم يعص الله وانما عصى سيده
بل كان الامر بالعكس فانه لم يعص سيده اذ المفروض انه لم يقع منه نهي وانما عصى الله تعالى في عقده بدون
اذن سيده لنهيه عن تصرف الحكم بغير اذن مولاه والجواب ان العصيان انما استعمل في مخالفة الحكم الشرعي كما
في ترك الواجب وفعل المحرم واطلاقه على مخالفة الحكم الوضعي كمخالفة مقتضى الصحة غير معهود وانما المعهود
فيه اطلاق الفساد والبطلان على ان الحمل لا يستقيم في قوله ع وانما عصى سيده اذ ليس للسيد قول يقتضي الصحة
يكون فعل العبد مخالفا له وحمل العصيان هنا على حقيقته وتكلف ركيك لا يلائمه المصرح ارادة المعنى المذكور
في قوله لم يعص الله فانه انما هو بالقياس الى ما نفي في قوله لم يعص الله فيكون اثباتا للمعنى المنفي هناك فلا يصح
التفكيك على ان الحمل على الحقيقة في قوله عصى سيده متحقق بناء على ما ذكرنا من ان العصيان مخالفة الامر
وان السؤال انما وقع عن تزويج العبد بدون اذن سيده فينبغي حمله فيه على ما يوجب العقوبة في الجملة
وان لم يكن الى مخالفة الامر فيلزم الخروج عن ظاهر اللفظ في الموضعين مع التفكيك بحمله فيهما على معنيين
مختلفين مع ان امتناع الحقيقة مع ان امتناع الحقيقة في قوله عصى سيده انما اقتضى الصرف عن الظاهر في قوله
لم يعص الله للزوم التفكيك بدون فعل ما يفهم من كلامه ع والا فالحمل على الظاهر فيه ممكن بارادة نفي العصيان
على بعض الوجوه فالعدول عنه ليس الا للفرار عن لزوم التفكيك والحمل على المعنى المذكور كما انه كثر فيما وقع
الفرار منه والصواب ان يقال ان العصيان في قوله لم يعص الله جار على اصله اعني مخالفة الامر المحقق عنه
انه لم يخالف امرا منه في النكاح فانه لم يمنع من النكاح ولم يحرم عليه وفي قوله عصى سيده مبني على تنزيل العاد
منزلة المنهي فانه انه يستفاد منه استقلال العبد بالنكاح واشباهه مما يجب ان يصدر عن امر المولى وتأمر
او محمول على فعل ما يوجب العقوبة ان لم يكن مخالفة الامر صريحا وان لا يلزم التفكيك القبيح للمناسبة الظاهرة
بين المعنيين ومتى اختص بالقياس الى المعنى المنفي بخلاف الحمل على مخالفة مقتضى الصحة على ما عرفت ويمكن
حمله في الموضعين على ما يوجب العقوبة مطلقا اما في عصيان السيد فلما عرفت الحقيقة الموجب للحمل على
المجاز واما في العصيان الله فلئلا يختلف المعنى في القضيتين ويلزم التفكيك غاية الامر حصولا
المعنى في احدهما بمخالفة الامر وفي الاخرى بما يخرج عن ذلك وهذا لا يوجب التفكيك في المعنى المراد من لفظ
العصيان ثم لا يذهب عليك ان حمل قوله لم يعص الله على موافقة فعل العبد لقول الله المقتضي للصحة

انما يصح لو كان القول المقتضي للصحة عاما متناولا للمحرم ايضا وقد صرح المعترض فيما حكيناه عنه سابقا
ان الفقهاء انما استدلوا بالنهي على الفساد في ابواب البيوع والانكحة نظرا الى كشفه عن فقد دليل الصحة
لاختصاصه بالمعاملة المحللة وهذا كما ترى مناقض لحكمه هنا بموافقة فعل العبد لدليل الصحة فان نكاح
العبد بدون اذن سيده محرم قطعا لما عرفت بدون ان لم يصدق عليه اسم العصيان حقيقة فينبغي ان لا يتناوله
ادلة الصحة المفروض اختصاصها بالمعاملات المحللة الا ان يفرق في ذلك بين ما يحرم لذاته وما يحرم
لوصف الفارق وهو يقتضي تناول الادلة للقسم الثاني وفيه ما قد عرفت ومنها ما رواه الشيخ طاب ثراه
في يب في الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال من طلق ثلثا في مجلس فليس بشيء من خالف كتاب الله
رد الى كتاب الله وذكر طلاق ابن عمر وفي الصحيح عن اسمعيل بن عبد الخالق قال سمعت ابا الحسن ع وهو يقول طلق عبد الله بن عمر
امرأته ثلثا فجعلها رسول الله ص واحدة وردها الى الكتاب والسنة وفي الصحيح عن ابن اذينة عن زرارة
وبكير ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي والفضيل ابن يسار واسمعيل ابن الازرق ومعمر بن يحيى بن
بسام كلهم سمع عن ابي جعفر ع ومن ابنه بعد ابيه ع بصورة ما قالوا وان لم احفظ حروفه وغير انه
لم يقطع جل معظم معناه ان الطلاق الذي امر الله به في كتابه وسنة نبيه ان المرأة اذا حاضت وطهرت
من حيضها اشهد رجلين عدلين قبل ان يجامعها على تطليقه ثم هو احق برجعتها ما لم تمض لها ثلثة قروء
فان راجعها كانت عنده على تطليقتين فان مضت ثلثة قروء قبل ان يراجعها فهي املك بنفسها فان اراد
ان يخطبها مع الخطاب خطبها فان تزوجها كانت عنده على تطليقتين وما خلا هذا فليس بطلاق
وفي الموثق عن جماعة قال سألته عن رجل طلق امرأته ثلثا في مجلس واحد فقال ان رسول الله ص رد
على عبد الله بن عمر امرأته طلقها ثلثا وهي حائض فابطل رسول الله ص ذلك الطلاق وقال كل
شيء خالف كتاب الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة وما رواه الكليني طاب ثراه في الحسن بابراهيم بن
هاشم عن محمد بن مسلم قال ابو جعفر ع من طلق ثلثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق
الذي امر الله عز وجل به فمن خالف فليس له طلاق وان ابن عمر طلق امرأته ثلثا في مجلس واحد وهي
حائض فامره النبي ص ان ينكحها ولا يعتد بالطلاق قال قال رجل الى امير المؤمنين ع اني طلقت امرأتي
قال الك بينة قال لا قال اغرب وفي الحسن بابراهيم عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال من طلق امرأته ثلثا
في مجلس وهي حائض فليس بشيء وقد رد رسول الله طلاق عبد الله بن عمر اذ طلق امرأته ثلثا

وهي حائض فابطل رسول الله ص ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله عز وجل وقال
لا طلاق الا في عدة وفي الحسن بابراهيم ابن هاشم عن احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي قال سألت ابا الحسن ع عن رجل
طلق امرأته بعد ما غشيها بشهادة عدلين فقال ليس هذا بطلاق فقلت جعلت فداك كيف طلاق السنة فقال
يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان يغشاها بشهادة عدلين كما قال الله عز وجل في كتابه فان خالف ذلك رد
الى كتاب الله عز وجل الحديث وفي الحسن بمحمد بن اسمعيل عن محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يطلق
امرأته وهي حائض قال الطلاق على غير السنة باطل قلت فالرجل يطلق ثلثا في مقعد قال الى السنة وفي
الموثق عن ابي بكير وغيرهم عن ابي جعفر ع انه قال الطلاق الذي امر الله تعالى به في كتابه الذي سن رسول الله
ان يخلي الرجل عن المرأته اذا حاضت وطهرت من حيضها اشهد رجلين عدلين على تطليقة وهي طاهر من غير جماع
وهو احق برجعتها ما لم تنقض ثلثة قروء وكل طلاق ما خلا هذا فليس بطلاق وفي الموثق بسماعة عن ابي بصير
عن ابي جعفر ع قال لو وليت الناس لعلمتهم كيف ينبغي ان يطلقوا ثم لم اوت برجل قد خالف الا اوجعت ظهره ومن
طلق على غير السنة رد الى كتاب الله عز وجل وان رغم انفه وما رواه عمر بن حنظلة قال سمعت ابا جعفر ع يقول لا يصلح
الناس في الطلاق الا بالسيف ولو وليتهم لرددتهم فيه الى كتاب الله وما رواه الصدوق ره عن علي بن جعفر قال قال
ابو عبد الله ع لا طلاق الا على السنة ان عبد الله بن عمر طلق ثلثا في مجلس واحد امرأته حائض فرد رسول الله ص
طلاقه وقال ما خالف كتاب الله رد الى كتاب الله ولا سند لا بهذه الاخبار من وجهين الاول انها دلت على
بطلان الطلاق المخالف للسنة كالطلاق في الحيض وفي طهر المواقعة وبعد الاشهاد والطلاق ثلثا في مجلس لما
فيه من مخالفة الامر في كتاب الله تصريحا بالعلة في بعضها وتلويحا بها في آخر وقد اشير بذلك الى قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم وقوله عز وجل اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن بناء على ان المراد من الطلاق للعدة ان
يطلقها الدخول وقت العدة وهو الطهر الذي لم يواقعها فيه من غير ان يرسل الطلاق ويكرره في مجلس ثلثا على
ما رواه ورد التفسير به في الاخبار ومن المعلوم ان الامر باشهاد العدلين في الطلاق وبالتطليق للعدة
يقتضي النهي عن الطلاق الخالي من الاشهاد واعتبار العدة وان ظلق مخالفة الامر في بطلان الطلاق البدعة التعليل
تعليل بالنهي المستفاد منه حقيقة فعلم ان النهي دليل الفساد وفيه ان الامر بالاشهاد والتطليق للعدة محمول على
الوجوب الشرطي بمعنى انهما من شروط الطلاق اذ لا يعقل وجوب الاشهاد واعتبار العدة مع جواز ترك الطلاق
فمعنى قوله واشهدوا ذوي عدل منكم انه اذا اردت الطلاق الصحيح الشرعي فاشهدوا اي فلابد لكم من الاشهاد وكذا

قوله فطلقوهن لعدتهن ومرجع التعليل بمخالفة الامر في الروايات تعليل بانتفاء شرط الطلاق دون دلالة النهي وليس
ذلك الامر محل النزاع في شيء وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بعض الفوائد الاتية ان شاء الله تعالى الثاني انها تضمنت اصلا
وهو ان كل شيء يخالف الكتاب فهو مردود الى الكتاب والمعنى انه باطل مردود الى ما يقتضيه من البطلان وا
لفساد ولا ريب في ان المعاملة المحرمة مما يخالف الكتاب فيجب ردها اليه اي الحكم ببطلانها وفسادها بمقتضى
المخالفة على ما ذكرنا في معنى الرد لو لا ان النهي يقتضي الفساد لما كان الرد الى الكتاب موجبا له ومنها ما رواه
الشيخ في الصحيح عن الفضل ابن عبد الملك البقباق قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يتزوج الامة بغير علم اهلها
قال هو زنا ان الله يقول فانكحوهن باذن اهلهن والتقريب في هذه الرواية يعلم مما سبق وفي الصحيح عن
صفوان بن يحيى عن عبد الله بن مسكان عن الحسن ابن زياد الصيقل قال قال ابو عبد الله ع تزوج الحرة على الامة ولا
تزوج الامة على الحرة ولا النصرانية ولا اليهودية فمن فعل ذلك فنكاحه باطل وفي الصحيح محمد بن احمد بن
يحيى عن بنان بن محمد بن عيسى عن موسى بن القاسم عن علي ابن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن امرأة
تزوج عليها خالتها قال لا بأس وقال تزوج العمة والخالة على ابنة الاخ وبنت الاخت ولا تزوج بنت الاخ ولا
الاخت على العمة والخالة الا برضا منهما فمن فعل فنكاحه باطل ووجه الدلالة ان الفاء في قوله ع فمن فعل السببية
وهي تقتضي ترتب ما بعدها على ما قبلها لانها انما تدخل على ما هو جزاء في معنى الجزاء ولما لم يكن الشرط في الخبر
مذكورا صريحا وجب تقديره وجعل المفهوم المتقدم وهو النهي شرطا والمعنى اذا كان تزويج الامة على الحرة او بنت
الاخ والاخت على العمة والخالة منهيا عنه فمن خالف ذلك وفعل فنكاحه باطل ولو لا ان النهي يقتضي الفساد لم
يعقل ذلك ومن شواهد المسألة ما تكرر في النصوص من الحكم بفساد المعاملات المحرمة على وجه يحصل معه ظن قوي
بان الاصل فيما ينهى عنه هو الفساد وان المقتضي له في جميعها امر واحد هو التحريم وحيث كان التحريم في المنهي عنه
بغيره مستعقبا لدليل الصحة غالبا كما اشرنا اليه وجب اختصاص الحكم بغيره وايضا فان الغرض الاصلي من
احكام المعاملات بيان الصحة والفساد وتمييز المعاملة الصحيحة عن غيرها فانه ذلك السبب الاصلي في انتظام
امر المعاش الداعي الى تأسيس تلك الاحكام والخطاب الاقتضائي الوارد فيها كالايجاب والتحريم تأكيد لذلك
الغرض وردع عما يوجب اختلال امر المعاش على الوجه الابلغ فهو من هذه الجهة انما يقصد منه المعنى المراد من
الخطابات الوضعية ولو كان المراد من الاوامر والنواهي الواردة في المعاملات بيان الحكم الاقتضائي والتخيير من دون
التفات الى الحكم الوضعي لزم اهمال ما هو الاصل فيها اعني بيان الصحة والفساد فان خطابات الشرع انما وردت

بصيغة الامر والنهي غالباً والتصريح فيهما بالصحة والبطلان بيّنا في الكتاب العزيز نادر جداً واي الى ما
هو المقصود منه كما في المسائل المعاملات بالجملة او في اكثر مسائلها فانّا بعد من الحكيم المؤسس لمباني
الشرع والمبيّن لاحكامه كما لا يخفى على ذي مسكة واعلم انّ النزاع في المسألة لا يختص بالنهي على ما يوهمه
الاقتصار عليه في كلام الاكثر فانّ المراد منه مطلق التحريم كما صرّح به بعضهم اطلاقاً للاسم المقيد على
المطلق او الدليل على المدلول ويجوز ان يكون الاقتصار عليه لكونه العمدة في ادلة التحريم مع اشتراك
الحكم عليه بالاقتضاء وعدمه ثبوته في غيره من ادلة التحريم فانّ الادلة من الطرفين لا اختصاص لها
بالنهي بل هي متناولة للتحريم الثابت لغيره كلفظ التحريم ومن هذا يعلم بطلان المذكورات في قوله تعالى
حرّمت عليكم امهاتكم الاية المذهب الصحيح في تخصيص العام هو الذي ذهب اليه اكثر اصحابنا
ومنهم السيد المرتضى والشيخ وابو المكارم ابن زهرة جواز التخصيص الى الواحد وعدم اشتراط بقاء
الاكثر او المساوي وبه قال ابن ادريس وحكى الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد وهو قول العلامة
حاب شراه مظاهره انتفاء الخلاف في ذلك بين الاصحاب حيث نسب الخلاف في ذلك الى العامة وقال
الشيخ البهائي ره الاكثر على جواز تخصيص الاكثر من الباقي فضلاً عن مساواته والدليل على ذلك من وجوه الاول
وجود المقتضي للصحة وانتفاء المانع عنه امّا من جهة المخصّص فلانّ الظاهر وان كان متصلاً كالاستثناء
موضوع لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق الاشتراط والغاية لمطلق التحديد وامّا من جهة العام فلتحقّق
الوضع فيما بقي فيه لا الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوّز وهي علاقة العموم والخصوص دون
تشابهه الكل والجزء او الكلي والجزئي فيما لا يصح فيه ذلك كما في التخصيص بالمنفصل الثاني وقوع ذلك في الكتاب
التنزيل الذي هو ابلغ الكلام واعلاه قال الله تعالى انّ عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من
الغاوين مع قوله تعالى عن ابليس لاغوينّهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ان كانوا اقلّ كانت الغاوين اكثر
وقد استثنوا الغاوين الاقل وان كانوا اكثر وقد استثنوا من الثاني ثم استثناء الاكثر منها واشتراط الاكثرية لا
بمجموع الايتين وقد يكتفى بالاولى لانّ الغاوين هم الاكثر وقد استثنوا منها الثالث وقوع التخصيص المذكور في كلام
الفصحاء والبلغاء في الاخبار وكلام الاصحاب كما يظهر بالتتبّع واحتجّ القائلون بالاشتراط بوجهين الاول قبح
قولنا القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف لم يأكل الا واحدة او اثنتين او ثلاثة وقوله اخذت كل ما
في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلاثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حرّ او كل من دخل الدار

فاكرمه وفسّره بواحد او اثنين فقال ان دخل ثلاثة او خمسة هو محتمل وكان ما لو ابتدئ من اللفظ في جميعها كثرة قرينة
من مدلوله الثاني لو صحّ تسميته مجازاً لكنه ليس بمجاز فلا يصحّ امّا الملازمة فلانّ التخصيص من انواع المجاز
وامّا بطلان التالي فلانّ المجاز مشروط بالعلاقة المصححة للتجوّز والعلاقة بين الكل والباقي ليست الا المشابهة
اعني الاشتراك في صفة الكثرة فبعدمها تنتفي العلاقة فينتفي المجاز والجواب عن الاول انّ القبح في الامثلة المذكورة
ليس لاشتراط الوضع بقاء الاكثر في تخصيص العام بل الامر راجع للاستعمال نائل لما لا معنى فيها للمجازات
المحسنة والاعتبارات اللائقة وليس فيها الا كالقبح في قول القائل في الاقرار بالعشرة لعلى واحد وواحد
عشرة واثنان واثنان يكون خمسة او خمسة وخمسة او اثنان وثلاثة وخمسة الى غير ذلك وان كان مستعملاً في
العرف وشائعاً في المحاورات مستحسناً فيها الا انّ ذلك ليس لامر راجع الى وضع اللغة او العرف ولذا ترى انه متى
تصرّف في مثله المتكلم تصرّفاً يخرجه عن القبح ويستبدل حسنه وملحه يتخلص عن القبح والسماجة كما في قوله
بنت سبع واربع وثلاث في قول ابي نواس اقمنا بها يوماً ويوماً وثالثاً ويوماً له يوم الترحّل خامس وقول
قريش للنبي صلى الله عليه وآله بعث لك لنسألك عن ثلاثة وواحدة وقوله من سأل امير المؤمنين اخبرني من ثلاثة وثلاثة
وواحدة وقول من سأل عن الفقهاء بعد النبي فقال ان بعدد اربعة الى غير ذلك مما يعدّ فيها مستهجناً في اربعة
العرف لولا مراعاة النكات الرائقة واللطائف اللائقة ولكان القبح في امثال ذلك مستنداً الى مخالفة اللغة
او الخروج عن قوانين العربية لوجب ان يستمرّ القبح اللفظي ولا يزول عنه ابداً وان ادعى فيه انواع اللطائف
والنكات او اختلف بحسب الاحوال والمقامات فانّ الفاسد الملحون المخالف للقانون اللغوي الخارج عن
ضوابط اللفظ العربي يستحيل ان يصحّ ابداً ما بقي على لحنه وفساده وان لم يتغيّر عن وضعه وجهته وكيف
يصحّ ما هو فاسد من اصل او يستقيم ما هو مختلّ في ذاته فكيف يستصلح فساد الاصل بالمحسنات المطابقة
والخصائص الخارجة المشروطة بسلامة الاصل وصحته من جميع الوجوه فالمزايا الفاضلة البديعية والبدائع البديعية
في تلك الالفاظ كما قيل الا كالكسوة الفاخرة على الشمطاء القبيحة تزداد بها قبحاً او شناعة وفضيحة وفظاعة
نعم اذا حسن الكلام ووافق القانون العربي ولم يخرج عن ضوابط اللغة لكن كان فيه نوع سماجة واستهجان
او ضعف او ابتذال امكن ان يزول عنه ما فيه من القبح والابتذال بمراعاة فنون البلاغة فيه وايراده
على وجه يطابق مقتضى الحال وبما يتحقّق بواسطة التقريب فيه بالكلام البليغ ولم تفه الذي يتنافر به
ويتسابق عليه الا ترى ان التكرار الذي تمجّه الاسماع ولا تقبله الطباع كيف حسن في سورة الرحمن بما

بالنوع المختلفة المعنى وتحت انتظامه ذكر فيها نوع انعم بها وقرّر عليها ويخ على التكذيب بها حتى اكتسى الكلام
لاجلها ملاحة فوق الملاحة واكتسب بالنظر فوق البلاغة ومقبولية وحسناً فوق المقبولية والحسن ثم
انظر الى الخطاب الذي هو موضوع للموجود الحاضر من ذوي العقول كيف تصحّ توجيهه الى المعدوم والغائب
والى غير ذوي العقول اذا قصد منه حقيقة اعني طلب التوجه والاقبال ثم اذا انزل المعدوم منزلة الموجود
او الغائب منزلة الحاضر وغير ذوي العقول ثم وجّه اليهم الخطاب مجازاً كما في المنادى المندوب وفي قوله
تعالى يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وقوله اياك
نعان باللّه خليلاه قوله الا ايا نخلة في ذات عرق الى غير ذلك من الخطابات المتوجهة الى من ليس اهلاً لها
لتنزيلهم منزلة الحقيقي بالخطاب المتاهل له فانظر الى مثل هذا الخطاب القبيح والكلام الذي يعاب
قائله ويذمّ بل ينسب الى الخبل وسخافة العقل كيف زال عنه القبح بهذا النوع من التصرّف والتنزيل كيف
اكتسى بذلك حسناً وفضلاً وبلاغة وبراعة ما هو الاكلام ولعدّ تخالف الاعتبارات وجهاته فيشا هو
قبيح يوبّخ قائله ويرمى بالسفه اذا صار منتظماً في سلك الكلام البليغ من بتغيّر صار ممدوحاً واعلاه
يمدح قائله ويثنى عليه وكما انه قد ينتفي القبح والاستهجان في الكلام بتنزيل المعدوم منزلة الموجود
فكذا قد يزول القبح وينتفي عنه بالعكس من ذلك اعني بتنزيل الموجود منزلة المعدوم كما في التعبير
عن الحاضر المواجه بضمير الغيبة للايذان بانّ وجوده كعدمه وحضوره كغيبته وبهذا الاعتبار يحسن الا
ستغراق واستعمال اداة العموم في الامثلة المذكورة فانّ القائل اذا اكلت كل رمانة في البستان او
اخذت كل ما في الصندوق او من دخل داري فهو حرّ مريداً بالمذكورات بعضها الاقل لو قال ذلك
نظراً الى انّ ما عدا المراد من تلك الافراد منزلة المعدوم الذي لا يمكن اكله واخذه ولا يتصوّر منه دخول
الدار حتى لا يبقى من العموم سوى الافراد المأكولة من الرمان والدراهم المأخوذة من الصندوق والعبد
المعتق ممن دخل الدار منهم لانّ طوائف القبح الثابت له قبل ذلك الاعتبار فيحسن ذلك باعتبار
آخر وهو ان يكون المتكلم في الامثلة المذكورة قد اكل من الرمان احسنه واخذ من الدراهم اجودها او
قصد عتق افضل من دخل الدار من عبيده او احبهم اليه فكانما قد اكل كل الرمان واخذ كل الدراهم واعتق
جميع العبيد فاطلق لفظ العموم نظراً الى انّ القليل الذي وقع عليه الفعل بمنزلة الكثير وذلك نظير قولك
زيد كل الرجال وهو كل الفرسان تريد بذلك مساواته الواحد للجماعة والقليل للكثير ومثل ذلك في الكلام

كثير جداً وقد يحسن ايضاً بان يكون المراد انه قد اكل من الرمان واخذ ما في الصندوق قدر الكفاية وما
زاد فانه يصحّ ان يقول اكلت كل الرمان واخذت كل ما في الصندوق وذلك كما تقول من الكلية من
اكل الخبز وشرب الماء حتى شبع وارتوى وربح في تجارته ربحاً عظيماً حتى استغنى اكلت اليوم كل الخبز و
شربت اليوم كل الماء وحصلت اليوم كل الربح بقصد ذلك المبالغة دون الحقيقة وهذا ايضاً في العرف
والمحاورات كثير شائع وليس الوجه في انّ القبح في الامثلة المذكورة منحصراً فيما ذكرناه فانّ الوجوه المصححة
لاخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر لا تحصى في عدد ولا تنضبط في حدّ وانما يستنبطها في محالّها من اوتي حظّاً من
البلاغة ٢ الفن من فنون الحذق الثاني ويقفا عن التصرّف في ذلك امثالنا من لم [illegible] في تلك الصناعة نصيباً والجواب
عن الثاني بانّ العلاقة بين الكل والباقي هي علاقة العموم والخصوص وهي غير علاقة المشابهة والاشتراك
في الصفة وغير علاقة الكل والجزء بقسميه وكذا غير علاقة الكلي والجزئي بل علاقة العموم والخصوص نوع
مستقل من انواع العلاقة مغاير لما عداه من الانواع وقد انهاها علماء الاصول قال الشيخ البهائي في الزبدة
وحصرت اي العلاقة في خمسة وعشرين ثم ادخلها في الحاشية وعدّ من جملتها الخاص للعام كزيد للعلماء وعكسه
في شكل والاشتراك لازم كعكسه وردّها ابن الحاجب والعضدي وغيرهما الى خمسة وهي الاشتراك في صفة والكون عليها والاول اليها
والمجاورة قال العضدي وهذا المعنى الخامس يعم ما كان احدهما في الاخر لكون الجزء في الكل او الحال في محله
او الظرف في مظروفه وما لا يكون كذلك بل الحال في محل واحد معاً او متلازمين او [illegible] وما يحتمل امثلة زماناً
كالسبب والمسبب وفي الخيال كالضدين قال وجه الضبط ان يقال اما ان يكون بين ذاتيهما اتصال او لا
والاول المجاورة والثاني امّا ان يحصل للذات او الاول وصفاً بينهما تقدّم وتأخّر فان استعمل المتقدم للمتأخر
فالكون عليها او بالعكس فالاول اليها والثاني امر لا اتصال بالذات ولا هما في محل فان لم يكن بينهما حال يشتركان
فيه فلا علاقة قطعاً وتلك الحال امّا امور محسوسة هو الشكل او غيرها وهو الصفة انتهى والعلم بتحقق العلاقة
بين العام والخاص مع حصر انواع العلاقة في الخمس ومخرّج هذه العلاقة في علاقة المجاورة منها يقتضي انها من
اقسام المجاورة الخيالية كعلاقة الكل والجزء والكلي والجزئي على انّ التحقيق انّ العلاقة غير متوقفة على السماع
ولا منحصرة فيما ذكروه من الانواع فانهم عرّفوا العلاقة بانها اتصال بالمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له
وهو غير محصور ولذا ترى انّ الاصوليين وارباب البيان لم يتفقوا فيها على ضبط ولا على عدد معلوم فان
الاقل منهم يزيد على الاول ولا يجب استقراؤه وتتبّعه حتى حكي من بعض الذين الهندي انه قال انّ الذي [illegible]

من انواعها احدى وثلثون نوعا وعدّدها من قبلك الاقسام من المتاخرين حتى بلغها الى اثنى وخمسين القصر والحج لكونه اقرب الى الحج وادعى الى الحفظ ولم يرد النقض ولا سقاط وما ذكره المتاخرون باعيانه اجمع لتنوات العلامات واشمل لنوادر الاتصالات متأخر فضله القدماء والطبع الحق جواز تخصيص الكتاب بالادلة الظنية المعتبرة شرعا لرجوعها الى القطع بل انتهائها الى الكتاب ولم يجز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد لزم سقوطها بحجتها بالكلية اذ ما من خبر يتضمن امرا مخالفا للاصل الا وفي مقابله شيء من عمومات الكتاب ولعلّ سماها على اصل الاباحة كقوله تعالى وخلق لكم ما في الارض جميعا وقد اثبت الاصحاب في كتاب المطاعم محرمات كثيرة لا مستند لها سوى اخبار الاحاد وما في معناها من الادلة الظنية وكذا في سائر كتب الفقه وابوابه والعمدة في حجية خبر الواحد عمل الاصحاب واجماعهم على ذلك وهو حاصل في الاخبار المخصصة لعمومات الكتاب فلا وجه للتخصيص بغيرها الخاص لو كان مفهوما مقدم على العام وان كان منطوقا لقوة الدلالة في الخاص وضعفها في العام وما ذكروه من تقديم المنطوق على المفهوم فليس المراد انه مقدم عليه مطلقا اذ ربما اختص المفهوم بمرجح يقتضي تقديمه ولا يكون المنطق مقدما بل المراد انه مقدم على المفهوم مع تعادلهما ومرجعه الى ان المنطوق من حيث انه منطوق مقدم على المفهوم من حيث انه مفهوم وهذا لا ينافي تقديم مفهوم الخاص على منطوق العام من حيث العموم والخصوص فان قلت المفهوم ان ترجح باعتبار كونه خاصا فالعام يترجح لكونه منطوقا فيتعادل الدليلان ولا يصح الاستدلال باحدهما قلت تعادل الدليل انما يلزم لو تعادل جهتا الترجيح فيهما والجهتان هنا مختلفتان لان الفهم يتسارع الى التخصيص عند جمع الدليلين وملاحظتهما من غير توقف ولان تخصيص العموم شايع كثير بخلاف ترك المفهوم ولان دلالة المفهوم على المورد المعين اظهر من دلالة منطوق العام عليه والترجيح هنا ليس الا بقوة الدلالة وربما يقتضي ترجيح المفهوم وضوح الدلالة سيما مفهوم الحصر حتى قيل انه لا يقصر عن المنطوق العموم الوضعي يتناول الافراد الشايعة والنادرة جميعا بخلاف المنطوق المطلق فانه لا يختص بالافراد الشايعة ولذا ترى ان الفقهاء يفرقون بين اطلاق الاذن وعمومه واطلاق التصرف وعمومه في مثل الاجارة والعارية والوكالة والمزارعة والمساقات فلو قال بع هذه السلعة فاطلق وجب بثمن المثل حالا بنقد البلد الغالب بخلاف ما لو قال بعها بما شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك وكذا لو اعاره الثوب فانه اطلق لم يجز الا التلبس الا التحاف ولا ابتذالا لو اذا كان من ثياب التجمل

٥١

بخلاف ما اذا لم يخصصه بذلك وكذا لو عممه سوغ له الاستعمال بما شاء وكيف شاء ولذا لو اجره ارضا للزراعة فان اطلق لم يجز له الغرس بخلاف ما لو قال ازرع فيها ما شئت فان قيل لا يخلو اما ان يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها المعاني الظاهرة السابقة الى الفهم او لا يكون نظرا الى ان المعتبر صدق اللفظ حقيقة وحصل التبادر او لم يحصل فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يجب تعميم المطلق كالعام فالفرق بين الاطلاق والعموم لا وجه له قلنا الوجه فيه ظاهر لان المطلق لم يوضع للعموم وانما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية لتوقف الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الابهام فالحمل على الافراد الشايعة يكفي في حصول الغرض ولا داعي معه الى الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي فمدلوله الاستغراق فيجب الحمل عليه وحمله على الافراد الشايعة تخصيص لا يرتكب الا لدليل التبادر من تحريم الذوات حيث يطلق تحريم معظم ما يقصد منها عرفا كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرمت عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك منه متسابقا الى الفهم وهذا معلوم من استقراء الكلام العرب بل طريقة العرف في ساير اللغات وربما قيل ان مثل ذلك مجمل لاستحالة تحريم العين وتعدد ما يصلح للتقدير من دون مرجح والجواب عنه ظاهر مما قلناه فان العرف اوضح دليل على تعيين المقدر على انه لو سلم التساوي فالواجب الحمل على العموم لان الاصل في كلام الحكيم المسوق لبيان الاحكام هو البيان دون الابهام صدور العبادة عن النبي او الائمة يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى مضادة لها الا اذا كانت العبادة الماتي بها طاعة مستمرة مانعة عن العبادة المضادة لها فان صدور مثل هذه الطاعة المطلوب فيها الدوام من الحكيم العارف بحقيقة الحال لا يكون الا لبيان انها عنده على غيرها من الطاعات المضادة لان اختيار المفضول والاستمرار عليه مما ينافي الحكمة والتاسي في مثل هذا الفعل محقق للفضيلة والافضلية واما اذا كانت العبادات ثابتة صدورها من الحكيم لا يقتضي ايثارها ولا كونها افضل من غيرها لامكان صدورها وصدور ضدها مع افضلية الضد تارة اخرى في زمانين فلا يكون صدورها ايثارا فالتاسي في مثل هذه الافعال انما يقتضي الفضيلة دون الافضلية الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي ونعني بالموصل ما لا يتوقف في الايصال على شيء اخر وان التصديق بكونه موصلا او فهم المراد منه على امر اخر فالكتاب موصل من حيث انه لا يتوقف في كونه موصلا الى ان يوصل الى موصل اخر والحاصل انه لا واسطة

العبادة الماتي بها غير مانعة عما يضادها فان صدور العبادة وصدور ضدها في الجملة بحيث يمكنه الاتيان بهذه تارة وبضدها اخرى كما في اكثر الطاعات واضح

بينه وبين المقصود من جهة الايصال بان يكون الموصل بالذات الى المطلوب شيئا اخر لا عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقف الايصال على المقدمات العقلية الدالة على كونه كلام الله تعالى وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه على فهم الخطابات الواقعة فيه المتوقف على معرفة متن اللغة والنحو والتصريف والقواعد البيانية والمحسنات البديعية وغيرها من فنون البلاغة والعلوم الاصلية من اصول الدين وفروعه ومثله الحديث المتوقف ايصاله على دليل الحجية لانطباقه على حكم الله تعالى لانه معصوم كلام النبي مطابق لحكم الله تعالى وان معصوم كلام المعصوم كذلك ولان الحكم الشرعي هو الذي وضعه الشرع وقرره لكن لا يتوقف شيء منهما في نفس الايصال الى امر اخر بان يكون الخبر موصلا الى دليل اخر يدل على المطلوب كان نقل الحجة كلاما عن غيره من الحجج فالموصل هو الكلام الذي نقله الحجة عن غيره لا نفس الكلام الحجة وهكذا الكلام في الاجماع فانه لا يتوقف في الايصال الى المقصود نفسه الى شيء ودليل بمعنى انه لا يحتاج في كونه موصلا الى واسطة بينه وبين المطلوب يتحقق بها الايصال ابتداء او يكون الاجماع موصلا الى الموصل الى المطلوب وان توقف التصديق بكونه موصلا على كشفه عن قول الحجة عندنا وعلى الادلة الدالة على كونه حجة بمحض الوفاق عند العامة فاذا استدل على المطلب الفرعي بالاجماع شك على حجية الاجماع بكونه كاشفا موصلا كما استدللنا بالكتاب على المطلوب وعلى كونه حجة بما دل عليه ولا يحتج بالاجماع على الخبر وبالخبر على المطلوب فان الخط في الاستدلال بالاجماع على الخبر على المطلوب فانا نلاحظ في الاستدلال بالاجماع حضور الخبر الذي كشف عنه الاجماع ولا نعين دلالته ولا كيفيته تحقق الشرايط ومن رواه ونعين سنده وكيف طريقه ودلالته فانه نعت النبهة الواهية في هذا المقام ان الاجماع ابدا حجيته بمعنى كونه حجة في نفسه فلذلك فهما لا يقولون به وان كان لاجل كشفه عن قول الحجة كان الدليل حقيقة قول الحجة دون الاجماع ثم يتوقف عليه قول الحجة كما يتوقف على اللغة وسائر فنون العربية وغيرها من المدارك الاصولية وهذا لا يوجب عدّه دليلا مغايرا لسائر الادلة ولا مسلكا منفصلا عن سائر المدارك والا لوجب عدّ كل ما يتوقف عليه المطلوب دليلا عليه ولزم التمادي على العدد الموصوف في الاصولية الكتاب هو القران الكريم والفرقان العظيم والضياء والنور المبين المجيد الباقي على الدهور والحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن حكيم حميد انزله بلسان عربي مبين هدى للمتقين وبيان للعالمين وانه الخطيب الامر والواعظ الزاجر والحبل الموصل واحد الثقلين اللذين خلفهما الرسول وهو محكم ومتشابه والمحكم منه حجة بنفسه وما تشابه منه فالمرجع فيه الى اهله وهم قرناء التنزيل وحملة التاويل والعلم اليقيني بجميع القرآن

او وضعا المعصوم وقرره

محكمه ومتشابهه ظاهره وباطنه مختص بهم وبذلك كان تبيانا وشفاء من كل جهل وعليه تنزل الروايات المتضمنة لاختصاص علمه بهم ووجوب الرجوع في تفسيره اليهم واما الخبر المشهور لا يجوز تفسير القران الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد به تفسير المشكل وبيان المجمل لا تفسير جميع القران ولا لزم قصره على المتشابه او احتياج المحكم فيه وهو المبين بنفسه الى البيان وكلا الامرين معلوم البطلان وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق من عهد النبي الى يومنا هذا على الرجوع الى الكتاب العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه وفي سائر العلوم المتشعبة والفنون المتشعبة من غير نكير ولا توقف على ما ورد التفسير بل اوجبوا عرض غيره عليه كما ورد الامر به في الاخبار المتكاثرة والنصوص المتواترة وفي الحديث ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف فدعوه والذي يجب على الفقيه من تفسير القران معرفة ايات الاحكام المتعلقة بالفروع وقد ضبطها الفقهاء وافردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم المشهورة كفقه القران وكنز العرفان وزبدة البيان ومسالك الافهام وغيرها من الكتب الموضوعة في هذا الشان والمشهور انها خمس مائة اية وقيل انها اقل وقيل اكثر والاصوب ترك التحديد فانها تزيد وتنقص بحسب اختلاف العلماء في وجوه الدلالات وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط والانتقال الى الافراد الخفية والتنبه للوازم النظرية وعن الباقر عليه السلام نزل القران على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرايض واحكام وعن امير المؤمنين عليه السلام انه نزل اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث فرايض واحكام والروايتان مع اختلافهما تنافيان التحديد المذكور فان القران ستة الاف وستمائة وست وستون اية في عدد الف وستمائة وست وستون وربع ثلثة الاف وماتان واثنان وعشرون فالتحديد بالخمسمائة بعيد عنهما وان اعتبر بحسب الكلمات او الحروف وضم ايات الاصول الى الفروع ولم يكتف بمجرد الاشعار الغير البالغ حد الظهور فالوجه حمل الاثلاث والارباع على مطلق الاقسام والانواع وان اختلفت في المقدار وحمل الربع على ما يشمل البطون والثلث على ما يعم بطون البطون او الاول على غاية ما يصل اليه افكار العلماء والثاني على ما يعم المختص بالائمة او حمل على احكام الايات او ايات الاحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار او تعميم بحيث يشمل البطون ولا ريب ان الاول اقرب من الثاني فان الاية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة وقد ذكر علي بن ابراهيم في تفسيره ان سورة البقرة وحدها اشتملت على خمسمائة حكم واية الشهادة منها على خمسة عشر حكما وقد زاد المتاخرون على ذلك شيئا كثيرا

ربع في عدونا

اكثر

وكان ازالة ادبته لا يلحق الانكار ويتعاقب الانظار والمعتبر في الحجية ما تواتر اصلا وقراءة ما يجب الجمع بين
القرآن كما يجب الجمع بين الآيات ولا يجزي بالشواذ ويقبل انها كالاخبار الاحاد وتصحيح بعض بجعلهن القرآن لان من
شرطه التواتر بخلاف منسوخ التلاوة ويجزي مع القطع بانه لا يزيد من كلام الله ومن القرآن باعتبار ما كان
وان خرج عما بين الدفتين بعد النسخ ويجاب حينئذ للمحدث والمنقول لا يبلغ حد القطع فيهون الخطب في هذا
الفرع   السنة قول من لا يجوز عليه الكذب والخطاء وفعله وتقريره غير قرآن ولا عادي وما يحكي احد
الثلثة يسمى خبرا وحديثا وهو فيشمل نبوية وامامية والكل حجة والغرض منها ما يتعلق بالاحكام واستفادتها من
القول ظاهر واما الفعل فالوجه فيه اصل الاشتراك الا ما علم كونه من الخواص فان علم فيه الوجه من الوجوب او الندب
او الاباحة اشترك بوجه المعلوم والا ثبت به الرجحان في العبادات والجواز في غيرها وهل يثبت به الوجوب لكونه
الاصل في فعل الحجة الاظهر ذلك لاستقرار الائمة ع الى فعل النبي ص واستقرار بعضهم الى فعل بعض واستدلالهم
لهم بعمل على الوجوب من دون تعرض للوجه في النقل المستفيض واحتجاج معظم الفقهاء به على ذلك مطلقا
ولعموم الامر باتباع النبي ص والائمة ع في الكتاب والسنة وهو للوجوب وان استلزم تخصيص ما علم ندبه او اباحته
ترجيحا للتخصيص على المجاز كما انفرد في محله مثل قوله ع خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي والجواب
من شواهد المسئلة ان الظاهر الاول وجوب التأسي في جميع العبادات فان التأسي مطلقا العبادة فكما في الكافي
وغيره ووجوب الاتباع لا يتوقف على العلم بوجوب الفعل المتبع وان استلزم الاشتراك التكليف وامتناع
زيادة الفرع على الاصل والعلم بالوجوب لا الا التأسي لان عدم العلم به من خارج كما هو المفروض في
محل النزاع والوجه في التقرير وجوب انكار المنكر او تنبيه الغافل فيشترط تحقق شرائطه او يثبت معه الندب
في العبادات والجواز في غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر فالوجه ثبوته وان لم يشترط في صحة الفعل لوجوب
بيان صفات الافعال ويشترط في التقرير انتفاء التقية فان وجدت سقط دلالته على الحكم الواقعي وقد يثبت
بالقول لحكم ظاهري اذا كانت التقية لمصلحة المخاطب ويسمى باستمرار السبب كما في قضية علي بن يقطين وغيره
ممن امر بوضوء العامة وامثاله لذلك [illegible] مع علمنا بالحكم الامامية خلاف
انضم الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع سواء انفرد به الفرقة الناجية او انضم اليها غيرها
من فرق المسلمين وسواء بلغ حد الظهور من المذهب او اليقين او لم يبلغ ذلك مع حصول الكشف وسواء
انتظم الاعصار كلها او اختص ببعضها او فقهاء عصر واحد او اختص ببعض الكاشف عن قول الحجة من الطائفة

المحققة

المحققة والاجماع بهذا المعنى بل بنفسه الحجة ولا تعارض قطعا فان قول المعصوم حجة بالضرورة وكذا الكاشف
عن رأيه ومجرد الكاشف عموما لا يتضمن الاعصار يتوقف على وجود الامام وثبوت عصمته وعدم خلو الارض منه
حجة وهذه امور مقررة في الاصول معلومة من المذهب وقد اثبت الحجة اجماع الامة فيما روياه الفريقان
عن النبي ص لا تجتمع امتي على خطاء او ضلالة وقوله من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام
عن عنقه والى ما يقتضيه ما اوردوه من لزوم اتباع الجماعة والمنع من الخلاف والفرقة مع تفسير الجماعة باهل
الحق وان قلوا والفرقة باصحاب الباطل وان كثروا وقد وافقنا اهل الخلاف على الاول وان خالفوا في التعليل
فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد من الامة وجوزوا الخطاء على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع
واستندوا في ذلك الى نحو ما ذكرنا مما ليس الوجه فيه حجية اتفاق الآراء بل وجود المعصوم من الخطاء بين العلماء
ولو انهم يتفقوا على الحد الذي قررناه لكان كل اجماع عندهم اجماعا عندنا من غير عكس وان اختلفوا
في التعليل في محل الوفاق لكنهم اثبتوا الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع اتفاق علماء المذاهب الاربعة فانتفت
الكلية من الطرفين وثبت العموم من وجه بين الاجماعين ولو قيل في تحديده اتفاق الفرقة الغير المبتدعة
لصح على جميع المذاهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة فانه اختلاف في المصداق دون المفهوم والطريق
الى العلم بالاجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل المتواتر او المحفوف بقرائن العلم وتصفح الاخبار والآثار وكثرة
الادلة وطول المراجعة   وحصول التسامع والتظافر بالتصريح وان لم يتميز منه طريق دون طريق
وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء وانتشارهم في الآفاق ولا عدم الاحاطة بجميعهم
واسمائهم كما لا يمنع كثرة النحاة وغيرهم من ارباب العلوم من العلم باتفاقهم على كثير من المسائل والمنكر
بدافع اللسان ما يحكم به الوجدان وتكثير سورة المخالف باعتراف بعض بديهيات الدين والمذهب وحصول
العلم بهما للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام يحصول العلم لكثيرهم بان جمهور المسلمين في شرق الارض وغربها يفعلون
كثيرا من الواجبات كالصوم والصلوة ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة
وبعد المشقة باتفاق العلماء الاثبات على نقل الاجماع من عصر الائمة ع الى زماننا هذا في اصول الدين وفروعه
على ما تشهد به الكتب والمصنفات مما لا يمكن دفعه ولا حمله على المجاز لعدم تغير الاصطلاح واطباق الجميع
حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة مع عدم تمييز معاني الكثرة والاشتهار لو منعوا من الاجماع لمنعوا من الشهرة
ايضا اذ لعل نحوه لا نعرفهم من الفقهاء المنتشرين في الآفاق جعلوا كثيرا ما يقولون الشاذ ويجعلون المشهور

فلا يبقى معه الشاذ شاذا ولا المشهور مشهورا هذا مع مسيس الحاجة والاضطرار الى هذا الاصل فيما خلا
عن النص من كتاب او سنة او تجده غير شامل لذلك اذ قل ما يتفق من النصوص في ابواب الفقه من الطهارة
الى الديات ما ينطبق على تمام الحكم ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع في التعدية عن المدلول والقصر على
بعضه والتصرف في وجوه الدلالة مع بطلان القياس وعدم استقلال العقل باكثر الاحكام وبالجملة
فلا يقوم للفقه عمود ولا يخضر له عود الا بهذا الاصل ومن انكره في الاصول فسوف يضطر اليه في الفروع
وقد وجدنا كثيرا من الناس ينكرون في السعة ويعترفون في الضيق وليس ذلك الا من قلة التحقيق واما
الكشف عن قول المعصوم وهو مناط الاجماع عندنا فللاصحاب فيه طريقان احدهما وهو مسلك الحظري
المنهج الاقوى وحصول العلم بدخول المعصوم ع في العلماء باتفاق من يشمله ويرجع الى ترتيب قياس من الشكل الاول
وهو ان الامام ع احد علماء العصر وكلهم او من عدا المعروف منهم قايل بهذا الحكم فالامام قايل به اما الاولى
فلان الامام المعصوم سيد العلماء ورئيس الفقهاء وهو موجود في كل عصر اما ظاهرا مشهورا او خفيا
مستورا كما هو قضية المذهب واما الثانية فلان المفروض حصول العلم الاجمالي باتفاق الجميع من غير توقف
على العلم بقول كل واحد على التفصيل فان العلم بالجملة كما يحصل من العلم بالتفصيل فقد يحصل العلم بالتفصيل
من العلم بالجملة وعليه مدار جميع البراهين المنتجة للعلم واليقين لان العلم بالاجماع فيما لو توقف على
التفصيل لزم الدور المحال والطريق الى العلم الاجمالي هنا امارة معتادة وحاصلها التتبع الذي يظهر منه مذهب
العامة من مذهب الشاهد وينكشف قول من لا نعرف من قول من نعرف ولا يقدح فيه وجود الخلاف في بعض
الطبقات ولا وجود المخالف الثاني في عصر المجمعين اذا كان معروف النسب ثم يشترط دخول من لا نعرفه ممن
يحتمل كونه الامام لان القطع بدخوله لا يحصل الا بذلك فانا لا نعرف الامام بشخصه ومع فرض المعرفة
لا حاجة الى استعلام مذهب غيره وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام بعينه
على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في هذه الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه في صورة الاجماع جمعا
بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة مثله بقول مطلق لكن هذا على تقديره طريق آخر بعيد الوقوع
مختص بالاوحدي من الناس وذلك في بعض المسائل الغيبية بحسب العادة الثانية بندرة ويتفق به ما قررناه
وثانيهما حصول العلم بقوله للعلم باتفاق غيره من علماء العصر فيه مع العلم بان الاستفادة الموافقة من
علم الرد وفيه وجهان الاول البناء على قاعدة اللطف التي لاجلها وجب على الله نصب الامام فانه يقتضي ردهم

لو اتفقوا

لو اتفقوا على الباطل فانه مع عظم الاطلاق فان امتنع حصوله بالطريق الظاهر بفقد الاسباب وجب القاء
الخلاف عليهم ما فقده لما اجمعوا عليه لم يكن حجة ويتحقق لو كانت متوقفة على وجوب الرد ولكن وجوب الرد
لا يتوقف على حجيته فلا يلزم الدور كما ظنه ولا يرد على ذلك ثبوت الحيرة في زمن الغيبة لان وقوع الجميع فيها وشمولها
للكل في الحكم الواحد غير مقطوع به لا تقتضي الا ما مر على ان التعدد على الباطل لا يستلزم رفع الحيرة اذ مع التردد
والاشتباه يحصل التخلص بالتوقف في الحكم والاحتياط في العمل بخلاف ما لو اتفقوا على الباطل وهذه الطريقة قد
سلكها الشيخ في العدة وادعى ان العلم بالاجماع الطائفة لا يحصل الا بها واختارها جماعة منهم الحلبي في ظاهر الكافي
ونقضها المرتضى في الذريعة واحتمل اختصاص اللطف المذكور بزمان الحضور قال واذا كنا نحن السبب
في غيبته فقد ابينا ما هو فيه لنا من قبله وفي العدة ان هذا هو الذي ذهب اليه المرتضى اخيرا وفيهم عند من نقضه
لها اولا وقد يقتصر لها بان وجود الامام في زمن الغيبة لطف قطعا فيثبت فيه كلما امكن لو وجود
المقتضي وانتفاء المانع وان هذا اللطف قد ثبت وجوبه قبل الغيبة فيبقى بعدها بمقتضى الاصل وان النقل
المتواتر قد دل على بقائه بعد النبي ص ان كل بعثة يقتضي بكاد به الايمان ولتيا من اهل بيتي موكلا يذب عنه ويعلمه
الحقيقة وكيد الكائدين وعنه عن اهل البيت ع ان منا فيهم في كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين
وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين وفي المستفيض عنهم ان الارض لا تخلو الا وفيها عالم اذا زاد المؤمنون
شيئا ردهم الى الحق وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لالتبس عليهم امورهم ولم يفرقوا بين
الحق والباطل وعن امير المؤمنين ع في عدة طرق اللهم انك لا تخلي الارض من قائم لك بحجة اما ظاهرا
مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حججك وبيناتك ولا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس بالمطاع
او مكتتم او مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدنتهم فان علمه وآدابه في قلوب المؤمنين مثبتة
فهم بها عاملون وفي تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد وفي عدة روايات ان المنذر رسول الله ص
وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي ص وفي بعضها والله ما ذهبت منا وما زالت الى الساعة
عن ابي عبد الله ع قال ولم تخل الارض منذ خلق الله آدم من حجة له فيها ظاهر مشهور او غائب مستور ولا
تخلو الى ان تقوم الساعة ولولا ذلك لم يعبد الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور قال كما ينتفعون
بالشمس اذا سترها السحاب وعن الحجة القائم ع واما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيبها
عن الابصار السحاب واني لامان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء والاخبار في هذا المعنى

[illegible]

وبيانك وفي بعضها اللهم بلى لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حجج الله وبيناته

كثير من ان تحصى مقتضاها تحقق الردع عن الباطل والهداية الى الحق من الامام في زمان الغيبة والمراد حصولها بالاسباب الخفية كما يشعر به حديث السحاب دون الظاهرة فانها منتفية بالضرورة ولانا في ذلك نقول بعض الاعلام عن الحق فانه من باب الاسناد الى السبب والاحتجاج مبني على ان المراد حصول الردع والارشاد قبل الاتفاق والا لكانت خلاف الحق وكان الاكثر حملوها على بيان نفي الالطاف التي من اجلها وجب الامام وان تخلفت عنه في زمن الغيبة لوجود المانع وصرح به بعضهم في التحقيق مع وضوح الدلالة لنفي الباقي يأبى ذلك الثاني دلالة التقرير ولا مساغ عن التكلم على اصابة المجمعين بان تقرير المعصوم [illegible] الواحد لكشف الحجة الكثير والجم الغفير ولا يمتنع منه الغيبة مع العلم بالحال والتمكن من الردع فانه وان غاب [illegible] القريب اظهرنا (ويراه من) [illegible] فقد تلقاه ويلقاها وان كنا لا نعرفه بعينه [illegible] على اصولنا ان نوقش عليه [illegible] لا يلزم من ذلك وجوب الانكار على المستتر بالمعصية حال الظهور لانه انما يلزم لو انحصر الوجه في السبب الخفي كحديث عرض العمل وهذا الوجه قد اعتمده بعض المتأخرين ويحتمله كلام ابي الصلاح وهو مبني على وجوب التنبيه على الخطا مطلقا [illegible] العلم دون الظن ولو خص بالامام لما يلزم من وجوب الهداية عاد الى قاعدة اللطف ولا يقدح في هذا المسلك بوجه وجود مجهول النسب لان المفروض تخريج الامام فلو انحصر فيه وفي المعروفين كان حجة ولا يمنعه منه وجود الخلاف المتقدم وفي المقارن الشاذ وجهان وهل يشترط انتفاء الحجة على خلاف ما اجمعوا عليه قيل نعم ويحتمل العدم اذ لا حجية لها مع فرض اتفاقهم على خلافها المسلك الثالث كشف الاتفاق عن وجود المستند القاطع للمعصوم او لدليل العقل والنقل اما العقل فلان فتوى الواحد من علمائنا الثقات الاثبات يفيد الظن بوقوفه على دليل فاذا انضم فتوى مثله او من هو اعلم منه واوثق قوي الظن بذلك فاذا انضم اليه مثله وامثاله يقوى ويتضاعف حتى يحصل اليقين باتفاق الجميع كالاخبار المتواترة فان اصلها الاحاد التي لا تفيد علما بالانفراد وان حصل بها ذلك بواسطة التعاضد والاجتماع وهذا المسلك لجملة من محققي المتأخرين وهو قوي متين وطريقه الحدس الصائب والذهن الثاقب وليس ذلك للتعويل على مجرد اجتماع الاراء كما هو مذهب اهل الخلاف بل يكشف اتفاق اهل الحق عن اصابة المدرك والوقوف على الحجة الواصلة اليهم من الحجج ممن لا يجوز عليه الخطا ولا ينتقض بالمشهور لان الشهرة من حيث هي شهرة لا تفيد الا الظن فان بلغت حد القطع كانت اجماعا وخرجت عن حد الشهرة عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الاقدمين من اصحاب الائمة كزرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار والحلبي واضرابهم ومن الفقهاء المتمكنين

مع الاختلاف لوجود [illegible] في زمان العصمة ولا وجوب في زمان الحق [illegible] لجواز الاختلاف [illegible] ولا وجوب الانكار [illegible]

ممن سمع الاحكام من الائمة المعصومين ع وغيرهم من فقهاء الغيبة الذين تتبعوا الاثار الباقية من الائمة الاطهار ولا في هؤلاء بين القدماء المتمكنين من كتب اصحاب الائمة واصولهم كالصدوقين والقديمين والشيخين والسيد المرتضى وامثالهم وممن تأخر عنهم ممن لم يتمكن من جميع ذلك او اكثره كالفاضلين والشهيدين وساير المتأخرين فان المناط في الجميع واحد وهو اجتماع الظنون البالغة حد اليقين وان اختلفت بالقلة والكثرة والقوة والضعف فان العلم قد يحصل بالعدد اليسير من اصحاب الائمة ع ويتوقف على اتفاق الكثير ممن بعدهم على اختلاف طبقاتهم في الدين والنقل واختلاف مراتبهم في الفقه والضبط وايضا فان حصوله في الطبقة الاولى طريق الى حصوله لمن بعدها وهكذا الى ان يصل الينا فيتلقى المتأخر عن المتقدم ويدخل من كل طبقة الى ما بعدها واخذ اللاحق عن السابق يدا بيد وخلفا عن سلف الشهرة مؤيدة وليست بحجة على المشهور ما لم تبلغ القطع لان الاصل عدم حجية الظن لا انها لو كانت حجة لزم ان لا يكون حجة لثبوت الشهرة في عدم حجيتها الشهرة وليس غيرها اولى بالاعتبار منها [illegible] تناقضه في البعض ترجيح من غير مرجح فوجب سقوط الاعتبار مطلقا ولان العلماء قديما وحديثا يطالبون بالدليل على المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون في الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب وامتنع التوقف لمقارنة الدليل للمدلول والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار خلاف ذلك وربما اتفق لبعضهم الاستدلال بالمشهور او الاشهر مع وجود الحجة من غيره كما اتفق للعلامة وغيره في مسألة تحديد الرضاع بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع آخر وهو مبني على التسامح بجعل المؤيد دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثله احتجاجهم في بعض المواضع بمجموع امور لا يبلغ كل منها حد الحجية ويشترط في هذا النوع افادة القطع الا اذا كان في البعض اشعار من جهة اللفظ بناء على حجية الاشعار اذا اعتضد بغيره وان لم يبلغ حد القطع وقال الشهيد ره في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد الالحاق في الاحتجاج فممنوع وان اراد في الحجية فقريب لان عدالتهم تمنعهم عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولقوة الظن في جانب الشهرة وما قربه بعيد وبين تعليليه تناف فان الوجه الاول يقتضي العلم والثاني صريح في الظن ومع العلم فلا ريب في الحجية لكشفه عن قول الحجة والحق انه على هذا التقدير اجماع لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع دون اتفاق الجميع ومن ثم لم يقدح فيه خفاء معلوم النسب وموضع البحث الشهرة الغير البالغة حد اليقين ولعله مبني على اعتبار حجية الظن مطلقا وليس ذلك من مذهبنا وان اوهمه بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو الظن المنتهي الى

اليقين كظواهر الكتاب والسنة واخبار الاحاد ونحوها وانسداد باب العلم لا يقتضي اعتبار مطلق الظن الا اذا تساوت الظنون ولم يدل على اعتبار بعضها دليل بخصوصه وليس الامر كذلك فان كثيرا من الظنون قد دلت الادلة على اعتبارها بالخصوص والظن المعتبر كالعلم والباب فيه مفتوح وان انغلق باب العلم او الشك كما قيل وربما تعلق بعض المتأخرين في حجية المشهور بمثل قول الصادق ع لزرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر وهو تعلق ضعيف فان المراد بما اشتهر هنا الحديث المشهور بقرينة وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين على الاخر والمعنى خذ من الحديثين المتعارضين بما اشتهر بين اصحابك اي بالحديث المشهور بينهم وليس هذا من باب تخصيص العموم بالمورد بل من باب تحصيله به والفرق ظاهر الا ترى انه لو قيل هل ينجس الماء بملاقاة النجاسة فاجاب بان ما كان كرا لا ينجس بالملاقاة فان المعنى ما كان كرا من الماء لا ينجس بها ولا يتناول المضاف والجامد فلا يخرجه عن العموم لان العموم مخصص بغيرهما واما قوله ع في مقبولة عمر بن حنظلة فان المجمع عليه لا ريب فيه فلا دلالة فيه على المشهور لان مطلق الشهرة غير الاجماع الذي لا ريب فيه فحمل المشهور فيه عليها بالغة حد الاجماع ولا ريب في كونه حجة مطلقا ولو حمل الاجماع على المشهور بعينه بقرينة السياق فليس نصا في حجية المشهور لاحتمال ارادة الحديث دون المشهور مطلقا الشهرة اما في الرواية او الفتوى والتأييد يحصل بكل منهما وربما خص بعض المتأخرين ذلك بالاولى [illegible] ظاهر وهذا من قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو ضعيف جدا فان قوله بما اشتهر اعم مما اشتهر نقله او اشتهر حكمه ولان المدار في الترجيح على غلبة الظن في احد الطرفين ولا ريب في حصوله في الحديث المفتى به لان الامر بالاخذ بما هو مشهور ليس تعبدا محضا بل لدلالة الشهرة على القبول فاذا تحقق القبول كان احق بالاعتبار ولو تعارضت الشهرتان بان كان احد الحديثين مشهورا في النقل دون الفتوى والاخر بالعكس فالظاهر ترجيح الثانية لان الظن فيها اقوى كما علم مما قلناه وقد يتوهم في الذكرى الشهرة باعتبار الفتوى وان خلت عن النص ظاهر الزامهم الخلاف على المعارض لان عدولهم عنه ليس الا لاستنادهم الى ما هو اقوى منه كما قال وكذا لو عاضد الشهرة المستندة الحديث ضعيف حديث قوي مضروب في تشخيص الاصل لان نسبة القول الى الامام ع قد تعلم وان ضعف طريقه كما تعلم مذاهب الفرق باخبار اهلها وان لم يبلغ التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر ره روايات الموثقين مع تساوي فساد مذهبهم قلت ومن هنا يعلم ان المدار على خلاف المشهور كلما صح سنده وتعددت طرقه واتضحت دلالته اشتد ضعفه الا اذا علم عدم ظفرهم به او غفلتهم عنه [illegible] او عملوا عنه لوجه ضعيف ولو شك في الاطلاع فوجهان من تعارض

الاصل والتحقيق ان النظر في خصوصيات المواضع مجال واسع فلا تغفل الشهرة عاضدة مطلقا مطلقة او مشهورة او مخصوصة بالقدماء او المتأخرين لوجود المقتضي وهو اجتماع الانظار وبعد الكثير عن الخطاء ولو تعارضت الشهرتان احتمل وجهان ومن قرب عهد المتقدمين ودقة نظر الاخرين وكشف عدولهم عن الخلل في دليل الاولى [illegible] منهما التفصيل بترجيح الاولى فيما استند الى محض النقل والثانية فيما طريقه العقل او التعمق في دليل النقل وقد يترجح الاولى باستقرار الترجيح بها فلا ينقض بالاخرى ويضعف بعدم استقرار المرجحات كالادلة المتأخرة كاشف فلا يلزم نقض الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق [illegible] اشتهر القول به الى الشهرة [illegible] الاستنباط [illegible] الاحكام ووجدان النص او المرجح في اصل المذهب [illegible] عن ايام بعد ايام وظهور الخلل في مستند القول الاول وقد يشكل القول في بعض ذلك بلزوم التعليق بما ليس في الاصول ولا العقول ويمكن دفعه بان تجدد المدرك كاشف عن وجود مدرك آخر سابق يقوم مقام اللاحق ويسد مسده ونقل السبب المخصوص غير مضر لان الغرض الموصل الى المطلوب باق وجهان وذلك ان منعه وجوب نصب الدليل الموصل فان الحكمة ربما اقتضت الخفاء كما انها قد تقتضي الظهور وبطلان التصويب انما يقتضي ثبوت الحكم الواقعي لا وجود الدليل الموصل اليه ولا فرق بين فقد الدليل [illegible] مع عدم التمكن منه والثاني متحقق كما يشهد به بعض مقامات الاجتهاد التي تضيق عن الاحاطة بما في الاصول الثابتة مع ظهور انتفاء البدل حال الاحتياج الى العمل وقد يلتزم في مثل ذلك تغير الحكم الواقعي فان تعليق المختار [illegible] تعليق المضطر فلا يلزم انتفاء الحكم الواقعي ولا الخلاف في الاحكام باختلاف القرائن الاجتهادية كما يدعيه القائلون بالتصويب عدم تعرض الاصحاب لمسألة [illegible] ليس من القدح في شيء فان [illegible] مع التمسك [illegible] لم يتوقف على سبق الاحتجاج بما هو [illegible] هذا المسلك كيف [illegible] لو كان كذلك لو توقف [illegible] على السند الاول وامتنع التعدي عنه [illegible] وتحقيق المسائل ولوجب القدح في اكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب الاصحاب فان المتأخرين عن الشهيد الثاني قد زادوا عليه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد الاول وقد زاد الشهيد على الفاضلين والفاضلان على الشيخين والشيخان على من تقدمهما وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنايع يوما فيوما بتلاحق الافكار واتساع الانظار وزيادة كل لاحق على سابق اما بزيادة تتبع وعثور على ما لم يعثر عليه الاول او وقوفه على ما لم يقف عليه او لان افكار الاوائل وانظارهم هيأت له فكرا ازيد او نظرا صائبا فزاد عليهم مما اخذه عنهم او لعناية ربانية ولطف

تحقيق

مخصوص سابق الى المتاخر زلفة وكرامة يختص بها وليس في شيء من ذلك ما يوجب بجال المتقدمين او ينقص
من جلالتهم او يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه ابن ادريس طاب ثراه في خاتمة كتاب السرائر قال ولا
ينبغي لمن استدرك على من سلف وسبق الى بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما اهتدوا
لاجل انهم كدوا افكارهم وشغلوا اوقاتهم في غيره ثم صاروا الى الشيء الذي ذلوا فيه بقلوب قد كلت ونفوس
قد سئمت واوقات ضيقة من بقايا بعضهم فقد استقلوا واستخرجوه ونقصهم على ما اظهروه من غير كده
وحصلت له بتلك رياضة التكسب قوة فليس بعجيب ان اصاب الحق ذلك فيمن تقدم هو دون القوى
بهمته الزمان لم يلحقه ملل ولا خاطره ضجر ان يلحظ ما لم يلحظه وتامل ما لم يتاملوه ولذلك زاد
المتاخرون على المتقدمين وكثرت العلوم بكثرة الرجال واتصال الزمان وامتداد الاجال فهذا كلامه
وكما ان استدراك اللاحق على من سلف لا يوجب طعنا فيهم فكذا اهمالهم لما استدركه لا يوجب طعنا
فيه ولا فيما سبق اليه ولو كان الاستدراك على السلف طعنا في الخلف لكان السلف اولى به لتقدمهم في ذلك
وسبقهم اليه فانه ما من احد منهم الا وقد استدرك على من تقدمه باشياء كثيرة اهملها المتقدمون او لم يتنبهوا له
فيها وكثيرا ما يدعي احدهم ان المسئلة خالية عن النص ثم ياتي آخر فيها بنص او نصوص معتبرة بل صحيحة في
الكتب الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك بالنص على الشهيد الثاني كثير جدا واستقصاء المواضع التي
اتفق ذلك له او لغيره يفضي الى غاية التطويل   مرسلات ابن ابي عمير لا تقصر عن المسانيد لسكون
الاصحاب اليها واتفاقهم على انه لا يرسل الا عن ثقة قال الشيخ ره في العدة في بيان حكم المراسيل واذا كان
احد الراويين مسندا والآخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة
موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن
يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين وقد نقل الثقة الجليل ابو عمرو الكشي اجماع العصابة
على تصحيح ما يصح عن هؤلاء والاقرار لهم بالفقه والعلم واورد اخبارا كثيرة تدل على توثيقهم وتوسعهم في نقل الاخبار
حتى انه نقل عنه الامتناع عن رواية اخبار العامة كراهة التخليط وبالجملة فالظن الحاصل من مرسلات
ابن ابي عمير واضرابه لا يقصر عن الظن الحاصل من مسانيد الثقات خصوصا اذا انضم اليه عمل الاصحاب بمضمونها ولا
اعتماد في الجرح والتعديل على الظنون الاجتهادية كما اختاره جماعة من المحققين   خلو الكتب الاربعة عن
لا ينفي حجيته اذ ليس من شرائط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة كيف وقصر الحجية على ما فيها من الاخبار ينفي
غيرها

(هامش: الثقات — عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفردوا عن رواية غيرهم)

استوفا

سقوط ما عداها من كتب الحديث عن درجة الاعتبار مع ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار ولا
يقصر عنها بكثير في الظهور والانتشار كالعيون والخصال والاكمال من مصنفات الصدوق وغيرها من الكتب
المعروفة المشتهرة الظاهرة النسبة الى مصنفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة وجوه الفرقة لم يزالوا
في جميع الاعصار والامصار يستندون الى هذه الكتب ويرجعون اليها فيما تضمنته من الاخبار والآثار المروية
عن الائمة الاطهار ولم يسمع من احد منهم الاقتصار على الكتب الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها وان اقبال
الفقهاء على تلك الاربعة واكبابهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها عندهم بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة
والفضيلة الواضحة التي اختصت بها من بين الكتب المصنفة في هذا المعنى فانها مع جودة الترتيب فيها
وحسن تهذيبها وكون مؤلفيها رؤس الشيعة وشيوخ الطائفة اجمع كتب الحديث واشملها لما يناسب
انظار الفقهاء من احاديث الفروع وما عدا الكافي منها مقصور على روايات الاحكام موضوع لخصوص
ما يتعلق بالحلال والحرام وساير كتب الحديث وان اشتملت على كثير من الاخبار المتعلقة بهذا الغرض الا
ان وضعها لغيره اقتضى تفرق ذلك فيها وتشتته في ابوابها وحصوله على وجه يصعب الوصول اليه ويعسر
الاحاطة به فلذلك رغب عنها من يطلب الفقه وفتر عنها عزيمة من يرغب الى هذا النوع وانصرفت هممهم الاكثر
الى الكتب الاربعة واوضعت جماهير العلماء على جانبها الشرعية وشد رجال الحديث اليها الرحال واقبل الفقهاء
اليها كل الاقبال حتى طار ذكرها في الاقطار واشتهرت من بين كتب الحديث هذا الاشتهار وبقيت اكثر الكتب
الباقية في زوايا الهجران ناسجة عليها عناكب النسيان فقلما يرجع اليها في تحقيق المسائل وتنقيح الدلائل
اكتفاء بما هو انفع واكمل واجمع وهذا الذي هو الامر الداعي الى الرغبة عما عدا الكتب الاربعة من كتب الحديث
المؤلفة في عصر المشايخ الثلثة وما بعده واما كتب القدماء والاصول المصنفة في زمان الائمة فالسبب الباعث
على عدم ظهورها واشتهارها مع ما ذكر بعد العهد وتمادي المدة وانه ليس اكثر تلك الكتب والاصول لها
باستيلاء سلاطين الجور وغلبة ائمة الضلال وشدة المحنة على الشيعة في تلك الازمنة من جهة التقية وليس
السبب في ذلك ضعفها وعدم اعتبارها قطعا كيف والكتب الاربعة وغيرها من مصنفات المتاخرين كلها منتزعة
من تلك الكتب مستخرجة من تلك الاصول فلو كانت تلك غير معتبرة كانت هذه كذلك فان قيل قد بذل الائمة الثلثة
اصحاب الكتب الاربعة جهدهم في تحقيق الروايات وتمييز صحيحها وفاسدها وسليمها ومعيبها وقد كانت الكتب
المصنفة والاصول الاربعمائة موجودة في زمانهم وكانوا متمكنين من الرجوع اليها والاخذ منها فهؤلاء المشايخ

(هامش: ونقد الاحاديث ٢)

(هامش: التي رووها او دعوه هذه الكتب الا لعدم صحة غيرها عندهم)

النقاد لم يتفقوا على هذه الاخبار ولو وجدوا خللا فيها اوجب لهم العدول عنها الى ما اقتصروا عليه قلنا هذا من
اسقاط القول وتغليط الرأي قد سبق اليه من الناس من استغنى بالاجتهاد واستصحب كلفة الاشتغال
ولو صح ذلك لكان طعنا في احاديث الكتب الاربعة ايضا فان كلا منها قد اشتمل على ما لا يشتمل عليه الآخر
واحاط بما لم يحط به سوى الاستبصار بالقياس الى يب فانه بضعة منه وانما غيرها في المعلوم اشتمال
الكافي والفقيه على ما لا يوجد في يب واشتمال يب على ما ليس فيهما وكذا اشتمال كل من في والفقيه على ما
ليس في الآخر فلو كان ابراز كل منهم ما اورده في كتابه شهادة على عدم صحة غيره وجب رد الجميع في مواضع
الانفراد ولزم ان لا يبقى من الاخبار الا ما احاط به الكل والحق ان الائمة الثلثة لم يقصدوا في هذه الكتب
الاحاطة الكلية والاستقصاء التام وانما اوردوا فيها ما تيسر لهم حال التصنيف ومما تيسر لهم الوقوف
عليه وقت الجمع والتأليف وانهم انما اعتمدوا في الجرح والتعديل والرد والتزييف على ما ادى اليه نظرهم
في تلك الحال وتخلف كل من تاخر عنهم فيما ذكروه وما اسكوه موكول على ممارسة الاخبار والنظر في
احوال الرجال ودعوى الحجية في طرفي الاثبات والنفي منشاؤها المسامحة ولختام الراحة مع سوء التدبر   كلام ٣
وقلة التامل نعم احاديث الكتب الاربعة اقوى من غيرها واولى بالترجيح مع التعارض والتعادل من ساير
الوجوه هذا لا يجدي نفعا في هذا المقام فان للنظر مجالا واسعا   اجمع الامامية والمعتزلة على ان
للافعال بالنظر الى ذواتها حسنا وقبحا مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه وهذا المعنى
ثابت للافعال في نفس الامر ولم يثبت لها باعتبار معتبر او وضع واضع فهي من قبيل لوازم الماهيات
الثابتة لها لا بالجعل لعدم تعقل ورود ملزومها لا على لوازمها كما قرر في محله سواء قلنا ان المقتضي
للحسن والقبح ذات الافعال كما ذهب اليه جماعة او صفاتها اللازمة لها كما عليه اخرون او وجوه
اعتبارات على ما قاله الجبائية فان محصل النزاع يرجع الى اعتبار الجهات تعليلية او تقييدية فالجبائية
على الاول والنافون على الثاني فعلى الاول قد يكون اللطم حسنا لكونه تاديبا وقبيحا لكونه تعذيبا وعلى الثاني
الحسن هو اللطم على وجه التاديب والقبيح هو اللطم على وجه التعذيب واما اصل اللطم فهي حقيقة لا تقتضي في حد ذاتها مع قطع النظر عن
تشخصها في ضمن احد القسمين حسنا ولا قبحا كما ان حقيقة الفعل الشامل للحسن والقبح لا تقتضي شيئا
منهما الا ان يتشخص او يتنوع او يتخصص وبهذا يظهر فساد الاحتجاج بالنسخ واختلاف الافراد الحقيقة
الواحدة في الحسن والقبح قد يدركان بالعقل ان لم يرد شرع كحسن الاحسان وقبح العدوان وقد لا يدركان

(هامش: كالقبح النافع والصدق الضار والكذب النافع والضار علما ...)

عن طريق

عن طريق الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فلا درك للحسن والقبح
الثابتين للافعال في نفس الامر طريقان احدهما العقل وهو مستقل به والثاني الشرع المحتاج الى العقل
فيها الى الحقيقة العقل المحض والعقل مع الشرع لان الشرع لا يستقل باثبات حكم اصلا واما الحكم الشرعي
فهو عبارة عما قرره الشارع ووضعه في حق العباد بحسب الاحكام الخمسة الشرعية الوجوب والتحريم
والاباحة والاستحباب والكراهة والخمسة الوضعية الصحة والبطلان والشرط والسبب والمانع فهذه الا
حكام توقيفية قطعا اذ لا يمكن اثبات التكليف الشرعي الذي هو بوضع الشارع وجعله مع قطع النظر
عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه وذلك واضح ولاثبات هذا الحكم طريقان احدهما النقل في الكتاب
والسنة والاجماع والثاني العقل بمعنى كون العقل دليلا على كون الشيء مامورا او منهيا عنه مثلا وليس المراد
بالامر والنهي توجه الخطاب اللفظي حتى يتوقف على صدوره من الشارع بل مدلول هذه الخطابات اعني الا
قتضاء والتخيير في نفس الامر والحاصل كون الشارع مريدا لهذا الشيء بحيث يعاقب على تركه او غير مريد له
بحيث يسخط بفعله وهذا المعنى ثابت يثبت في الاكثر بقوله افعل او لا تفعل مثلا وربما يثبت بالدليل العقلي
الدال على ثبوت العقلي المعنى المذكور ولو نوقش الطريق فيه طريقة الحسن والقبح المدركين بالعقل لا
بكشف الشرع تقريبه ان يقال هذا الشيء حسن عقلا وكل حسن عقلا حسن شرعا اما الاولى فهي وجدانية على مذهبنا   حسن عقلا
ومذهب المعتزلة واما الثانية فلانه متى حكم العقل بكون الشيء حسنا في نفس الامر فلا بد من حكم الشارع
بذلك لان الواقع لا يختلف والشارع مصيب له قطعا والمفروض حكم العقل به ايضا واما الثالثة فاثباتها يحتاج
نظرا وتاملا ولنا في هذا طريقان الاول ما ذكره علماؤنا وغيرهم من اثبات المعاد في الجملة مع قطع النظر عن ورود
الشرع لا مع قطع النظر عن التكليفات الشرعية فان ذلك طريق آخر ولا يثبت به المطلوب اما الاول فهو ان يقال
بعد اثبات الواجب وحكمته ان خلق العباد معللة بالاغراض الحسنة قطعا خلافا للاشاعرة في ذلك وتلك
الاغراض مما لا تعود اليه تعالى عن ذلك ولا الى غيره في حق العباد خاصة وان امكن في غيرهم من الجمادات و
النباتات والحيوانات فتعين ان يكون الغرض عائدا اليهم وليس ما نجده في هذه النشأة الدنيا العقابية
ولكونه مشوبا بالالام الروحانية والجسمانية ولوقوع التفاضل مع عدم الاستحقاق فيها فتعين ان يكون
معاد يتحقق فيه الاثابة والعقاب وليس الا بالنظر الى الافعال الحسنة والقبيحة وان هذه الدار دار تكليف
واختيار وبهذه الجملة يثبت ان الفعل الحسن مامور به اي مراد للشارع والقبيح منهي عنه اي مبغوض له

واما الثاني فهو ان للشارع قد امر ونهى وحلل وحرم وبالجملة تعلق بالاحكام وشرع بعض الاشياء وحظر بعضها وليس ذلك الا لثبوت الاثابة على المامور به والعقاب على المنهي عنه والا لكان عبثا عقلا وهذا الطريق اسهل من الاول في اثبات المعاد الا ان المقصود لا يثبت به لان بعض ما يدل عليه ثبوت الاثابة الى ما امر به والعقاب بالنسبة الى ما نهى لا الى كل حسن وقبيح ذاتي بناء على انه مامور به او منهي عنه كما هو دور او مصادرة على المطلوب الثاني ان حكم الشرع وامره ونهيه تابع للحسن والقبح العقليين على مذهبنا ومذهب المعتزلة اذ ليس امر الشارع بالفعل الا لكونه حسنا ولا نهيه عنه الا لكونه قبيحا اذ كان الحسن والقبح سببا للامر والنهي فمتى تحققا تحقق الامر والنهي لان وجود السبب يقتضي وجود المسبب ولا يجوز ان يقال ان المقتضي للامر والنهي نوعان مخصوصان من الحسن والقبح فعلم ان الامر والنهي الى نوعين مخصوصين من الحسن والقبح ولا يجوز ان يقال ربما كان المقتضي نوعان مخصوصان من الحسن والقبح بحيث يكون ما اتصف بالحسن والقبح الذاتي جميعه من الجانبين غير مامور به او منهي عنه لانا نفرض الكلام في الفعل المتصف بالحسن المساوي عند العقل لحسن المامور به ولا ريب ان ادراك ذلك بالعقل ومقصود الدعوى الجزئية ومن العجب في هذا المقام ما وقع لبعض علمائنا الاعلام انه عرف الحكم التوقيفي بما يتوقف على نص الشارع ومع ذلك حكم باستقلال العقل احيانا واثبت بمجرد حكم العقل الحسن والقبح وتطابق العقل والشرع مع ان الحكمين لا وليس متناقضان اذ لا يمكن استقلال العقل بما يتوقف على نص الشرع وذلك واضح وايضا فالدليل الذي ذكره على الاستقلال انما يتم بضم المقدمة الثالثة واثباتها كما بيناه واما بدونها فلا يكاد يتم الا ان يراد بالحسن الشرعي كونه مامورا به وبالقبح الشرعي كونه منهيا عنه ومع بعد بنتيجة مع منع المقدمة وهي ان كل حسن عقلا حسن شرعا وان اريد بذلك اثبات الحسن المحض والقبح الثابتين في نفس الامر وجب القاء تلك المقدمة اي الثانية اذ لا دخل لها في اثبات المطلوب بل لا اولى ايضا لان اتصاف الفعل بالحسن والقبح مما يدرك بالوجدان كما ان الجهة المقتضية لاتصاف الفعل باحد الامرين لا بعينه كما لا يخفى وقد لا يثبت العقل الحكم لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ان الله الحديث وغير ذلك وفيه بحث لان اقصى ما يدل عليه كون الاحكام الشرعية توقيفية ومع ذلك على ما ذكرناه بوضع الشارع وتعيينه في نفس الامر ومقتضى ذلك عدم ثبوت الاحكام الشرعية مع قطع النظر عن ورود الشرع ونحن نقول بموجبه فليتأمل في هذا المقام

الحكم قد يطلق ويراد به الحكم الواقعي التابع للحسن والقبح الثابتين لذوات الافعال وهو حكم الله الواقعي في نفس الامر وقد يطلق ويراد به الحكم الظاهري والحاصل من الادلة الظنية كظواهر الكتاب والسنة والاجماعات

المنقولة والحكم بهذا المعنى يختلف باختلاف الاراء والظنون الاجتهادية بخلاف الاول لاستحالة اتصاف المصلحة الواقعية بامرين متضادين وحكمين متناقضين ومنهم من لم يفرق بين المعنيين ولا اثبت لله تعالى حكمين بل ادعى ان الاحكام الواقعية هي الاحكام التابعة للظنون الاجتهادية وان ليس لله تعالى في الواقع حكم معين محفوظ في الواقع بل الحكم الصحيح تابع لاراء الفقهاء او ظنون المجتهدين وهؤلاء هم المصوبة القائلون بان كل مجتهد مصيب وشناعة هذا القول وفساده غير خفي على اصولنا وقواعد اصحابنا والمراد من الاحكام في ابواب الفقه الاحكام الواقعية لانها هي الاحكام المقررة في الشرع المقصود بيانها بالادلة الشرعية اما الاحكام الظاهرية فليست مما شرعها الله سبحانه ورتبها في حق العباد ولا نصبت الادلة الشرعية لبيانها وان استفادها الفقهاء والمجتهدون منها فان ذلك لا يقتضي كونها مشروعة لا فادتها نعم قد اذن لهم في العمل بمقتضاها من حيث خفاء الادلة الدالة على الاحكام الواقعية وامتناع التكليف بغير المقدور فان هذا من جملة اسبابها حينئذ وطريقة فان مقتضى ذلك حصول الامتثال او الاتيان بما هو مطلوب الشارع ومراده ومقتضى الاذن هو المعذورية في تركه وعدم المؤاخذة عليه والفرق بين الامرين بين فان قلت تعلق الامر الظاهري بشيء يقتضي كونه مرادا ومامورا به قطعا وذلك يستلزم حصول الامتثال على تقدير الاتيان به لان الامتثال انما يتحقق بفعل المامور به المفروض حصوله فالامتثال كما يتحقق بموافقة الامر الظاهري قلت تعلق الامر الظاهري بشيء لا يقتضي كونه مرادا ومامورا به في الواقع وانما يقتضي كونه كذلك بحسب ظاهر الادلة فان الامر الظاهري دليل ظني لا يوجب القطع بمدلوله لضرورة والظن بكون الفعل مامورا به انما يستلزم الظن بحصول الامتثال اذ لا يعقل حصول العلم بالامتثال مع ظن الاتيان بالمامور به كما لا يعقل حصول الظن مع العلم بل الظن بحصول الامتثال انما يتفق معه حصول الامتثال في نفس الامر كما لو فرض اصابة الظن وموافقة الحكم الظاهري للحكم الواقعي كما لو فرض مخالفة الحكمين وحصول الخطأ في الظن فالعبرة اذن في حصول الامتثال بموافقة الامر الواقعي كما ذكرنا دون الظاهري فان قيل نفس الامر الظاهري لكونه دليلا ظنيا وان لم يقتض العلم بحصول الامتثال لكن الادلة الدالة على اعتبار هذه الظنون ووجوب العمل بمقتضاها لكونها قطعية مما يقتضي الامتثال فان كون الفعل مامورا به على هذا يكون مقتضى الدليل اليقيني دون الظني فلنا كون المامور بالامر الظاهري مرادا ومطلوبا مما لا ريب فيه وكذا حصول الامتثال بفعله بالنظر الى هذا الامر لكن ذلك لا يوجب حصول الامتثال به بالنظر الى الامر الواقعي ما هو مامور به في الواقع ايضا لان الامتثال كما مر هو الاتيان بالمامور به من

المعلوم ان الاتيان بما هو مامور به في الظاهر لا يستلزم الاتيان بما هو مامور به في الواقع الا مع اصابة الظن وتوافق الحكمين او تصادقهما على الماتي به وان لم يتفقا وهذا الفرض خارج عن محل البحث وموضوع المسألة كما لا يخفى وبالجملة فان اريد من حصول الامتثال حصوله بالنسبة الى الامر الظاهري او بالنسبة اليه والى الامر الواقعي مع فرض الاتفاق فهذا مسلم ولا كلام فيه وان اريد حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي مطلقا وان لم يتفق الحكمان فبطلانه ظاهر مما ان يخفى لانه لا حصول للامتثال بالنسبة الى الامر الظاهري وان لم يستلزم حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي لكن لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالمامور به مسقطا للتكليف بما هو مامور به في الواقع بان يكون بدلا ويجزي عنه ويرتفع فلا حاجة الى تحصيل الامتثال بالنظر الى الامر الواقعي لان وجوب الامتثال فرع ثبوت التكليف فاذا سقط التكليف فلا معنى لوجوب الامتثال والحاصل ان التكليف بالامر الواقعي مشروط بالقدرة عليه فاذا لم يتمكن منه سقط الفرض عنه الى الامر الظاهري وكان ذلك هو المكلف فاقتضى الامتثال بالنسبة اليه حاصل قطعا لانا نقول الامتثال المقصود بالذات من التكليف الظاهري لا يتحقق بمجرد الاتيان بما هو مكلف به في الظاهر مطلقا بل انما يتحقق على تقدير كون الماتي به فردا من المامور به في الواقع وذلك لان الامر بالحكم الظاهري ليس من حيث كونه مطلوبا ومرادا للشارع في نفسه بل من حيث ان الظن مطابقته للحكم الواقعي وان حصوله يعد وسيلة لحصوله غالبا فالطلب فيه راجع الى طلب الامر الواقع حقيقة والسبب في ايجابه ليس الا نفس السبب في ايجاب الحكم الواقعي حتى لو فرض انتفاء المقتضي للحكم الواقعي لزم انتفاء المقتضي للحكم الظاهري ايضا والحسن الذاتي الثابت لنفس الفعل اما لا على الثاني يلزم ثبوت الحكم الظاهري من غير علة وسبب لما عرفت من ان السبب في الحكم الظاهري هو السبب في الحكم الواقعي ليس الا وعلى الاول فاما ان يثبت مقتضاه اعني الحكم الواقعي ايضا فيلزم ثبوت الحكم الواقعي وهو خلاف المفروض او لا يثبت فيلزم تخلف الحكم الواقعي عن علته التامة المقتضية لايجابه والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم وتحقيق المقام انه قد عرفت من مذهب الامامية وعلم بالادلة العقلية والنقلية ان للافعال في انفسها وذواتها احسانا وقبحا مع قطع النظر عن ورود الشرع بحكمه وامره ونهيه وان الخطابات الشرعية تابعة لهذين الوصفين كاشفة عن ثبوتهما في الواقع عند الاشتباه ومن المعلوم ايضا ان مقتضى كل واحد من الوصفين المذكورين لا يكون الا شيئا واحدا معينا في نفس الامر لاستحالة اتصاف الواحد الشخصي بامرين متضادين وحكمين متناقضين كما سبق الاشارة اليه وهذا الامر الواحد معلوم ما وجب الاجتهاد والتحري في تحصيل الظن به لانتفاء العلم بالحكم فيه مع عدم سقوط التكليف بورود الاشتباه فكان هذا الذي

الى الظن مكلفا به من حيث ان المظنون كونه الحكم الواقعي ومن البين ان هذا التكليف فرع التكليف بالحكم الواقعي المطلوب منه هو المطلوب من الحكم الواقعي حقيقة والسبب في ايجابه هو السبب في ايجاب ذلك لما كان بناؤه على الظن بالحكم الواقعي وهو مما لا يؤمن عليه الخطأ اذ الظن قد يكون صوابا فيكون موصولا وقد يكون خطأ وكان الصواب منه غير متميز عن الخطأ في نظر المكلف كان المظنون من هذه مامورا به مطلقا وان اتفق عدم اصابة الظن تغليبا للمصلحة الحاصلة على تقدير ها لانه مراد ومطلوب في نفسه على تقدير عدم الاصابة فيه وبذلك يظهر ان الاتيان بالمامور به الظاهري في نفسه مطلقا سواء طابق الواقع ام لم يطابق لان هذا الامتثال غير مقصود من ذلك التكليف وانما الامتثال المقصود منه اعني الاتيان بما هو مامور به في الواقع لا يتحقق الا على تقدير اصابة الظن وتطابق الحكمين او توافقهما على الماتي به فان اتفق ذلك حصل الامتثال المطلوب وان انكشف فساد الظن بعد ذلك تبين عدم حصول الامتثال المقصود من الامر والبقاء في عهدة التكليف فان كان وقت المامور به باقيا اتى به في الوقت والا ففي خارجه ان كان مما يجب استدراكه شرعا وان لم ينكشف فساد الظن سقط التكليف بمعنى عدم المؤاخذة على تركه لخفاء الادلة وامتناع التكليف بما لا يطاق لا العدم وجود المقتضي للتكليف لان المقتضي موجود على قواعد المخطئة كما بيناه لا لحصول البدل او المسقط لان الامتثال الغير المسقط لا يكون مسقطا لما هو المقصود بالذات ولان الحكم الظاهري لو كان مسقطا للحكم الواقعي لزم ان لا يكون لله تعالى في الوقائع المخصوصة حكم معين في نفس الامر بل كان الحكم الواقعي فيها هو ما ادى اليه ظن المجتهد وذلك بعينه هو ما عليه المصوبة خذلهم الله تعالى من نفي الحكم الواقعي في المسائل الاجتهادية هذا ان اريد بسقوط الحكم الواقعي سقوطه في نفس الامر اما ان اريد به سقوطه بحسب الظاهر فذلك مسلم ولا يجدي نفعا لان السقوط بحسب الظاهر يدور مدار الظن والظهور فاذا تبين فساده ظهر بقاء الحكم ظهر عدم سقوطه ايضا فالتكليف ثابت يقينا وسقوطه بالامر الظاهري غير معلوم فيجب تحقيقا بالاصل فان قلت السبب في ايجاب الحكم الظاهري لا يمكن ان يكون نفس السبب في ايجاب الحكم الواقعي لان المطلوب من الاول هو المطلوب من الثاني والا لزم ثبوت الحكم الظاهري من غير سبب وعلة على تقدير المخالفة بين الحكمين لان السبب للحكم الواقعي غير متحقق على ذلك التقدير فلو كان ذلك هو السبب في الحكم الظاهري ايضا لزم المحذور وان لا يترتب الثواب على المامور الظاهري ولا العقاب على تركه على ذلك التقدير لعدم الاتيان بالمطلوب الحقيقي المقتضي للثواب وعدم ترك ذلك المطلوب الموجب للعقاب والتالي باقسامه باطل

فكذا المقدم فان حصول المأمور به الواقعي على بعض التقادير يكفي لحسن الطلب والايجاب لديه ان الامر
هنا بنفس تفويت مصلحة الحكم الثابت ايجاب ما يتخلف عند المطلوب احيانا ومراعاة المصلحة الثابتة للحكم
الواقعي لا يحصل الا بالامر الثاني كما لا يخفى واما الثواب والعقاب على الفعل والترك في الجملة واما انهما الثواب
والعقاب المترتبان على الحكم الواقعي فغير ثابت وان اريد بهما مطلق الثواب والعقاب فالملازمة ممنوعة
لحصول الامتثال الموجب للثواب وتحقق المخالفة المقتضية للعقاب نظرا الى الامر الظاهري وان لم يلزم شئ
بينهما بالنظر الى الامر الواقعي ولهذا المقام نظائر لا تحصى في الشرع فان كثيرا من الاوامر الواردة للاحتياط
من هذا القبيل كايجاب الصلوة وغيرها من العبادات على من شك فيها مع بقاء الوقت وايجاب صلوة
الاحتياط على الشاك في عدد الركعات والعود الى الجزء المشكوك فيه مع بقاء محله الى غير ذلك مما يعلم ان ا[لامر]
لسبب في ايجابه المحافظة والاحتياط على المأمور به فان الحاجة اليه انما تظهر على تقدير عدم الاتيان بمطلق
الاتيان به لزم كون التكليف بالاعادة والاحتياط من غير سبب وكذا اشتغال الثواب والعقاب على الفعل والترك
ح بعين ما ذكر هناك والجواب في المقامين هو ما اشرنا اليه وقد علم مما ذكرناه مفصلا ان الصحة في العبادات
هو كونها بحيث يحصل بها الامتثال الواقعي لان الصحة هي موافقة الامر وحصول الامتثال وقد علمت ان ذلك
مما يتحقق بالنظر الى الامر الواقعي دون الظاهري فصحة العبادة انما يتحقق بذلك ومن ذلك يظهر ايضا ان
صحة المعاملات عبارة عن ترتب الاثر على المعاملة المستجمعة للشرائط المعتبرة في نفس الامر وان ظن حصول الشرط
في مقام اعتباره لا يوجب صحة المعاملة في الواقع بل انما يقتضي صحتها بحسب الظاهر حتى لو انكشف فساد الظن
تبين به بطلان المعاملة وقد تبين من ذلك كله ان صحة الافعال مطلقا في العبادات والمعاملات انما يعتبر
بالنظر الى الاحكام الواقعية دون الظاهرية ويتفرع عليه في المعاملات بطلان المعاملة لاختلال بعض الشرائط
في نفس الامر وان ظن حصولها حال المعاملة وفي العبادات وجوب الاعادة اذا انكشف فساد الظن وهو مبني
الحكم الظاهري والقضاء كذلك ان كان المأمور به مما يجب استدراكه شرعا وهذا اصل مهم يجب مراعاته في المسائل
الفقهية فان الخطاء في كثير منها انما نشأ من اهمال هذا الاصل وعدم اتقانه وبقي هنا شئ وهو ان المجتهد اذا تغير
اجتهاده او عرض له الشك في مبنى اجتهاده السابق فانه لا يجب عليه اعادة العبادات المبنية على ذلك الاجتهاد
وليس له نقض القضايا والاحكام المبنية عليه وان كان انكشاف الخطاء في الظن تماما يوجب ذلك على ما مر لاختصاصه
بما اذا علم الخطاء يقينا وتبين مخالفة الظن للواقع قطعا وبدون ذلك انما يكون انتقال من ظن الى ظن ومن حكم

[margin: ان اريد بهما خصوص ما يترتب على الحكم الواقعي فمسلم ... بطلان التالي ممنوع ... الثابت ترتب الثواب والعقاب عليه]
[margin: في العبادة]

ظاهري

ظاهري الى ظاهري آخر والمناط في وجوب ما ذكر من الامور هو الانتقال من الظن الى اليقين ومن الحكم الظاهري
الى الواقعي ولاجماع العلماء في حجية الاقتصار على امضاء القضايا والاحكام مع تغير الاجتهاد او عروض الشك
وعدم الالزام والالتزام باعادة العبادات وقضاء مثل الصوم والصلوة عند ذلك الا ما يحكى عن العلامة من كتاب
شاء مذاكرة من التزام اعادة القضاء عند تغير الرأي ولعله ان ثبت النقل محمول على الاحتياط ودفع الريب
المشدد بان ليس ذلك ان يكون ذلك منفيا له ونافيا مما في التكليف بالاعادة والقضاء للمجتهد ومقلديه
كلما تغير اجتهاده من الحرج العظيم والعسر الشديد وقد قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال
عز وجل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر نعم لو ادى ظن المجتهد الى ترك ما هو واجب في الواقع ثم ظهر له الخطاء
والوقت باق فانه يجب القطع بوجوب فعله لوجود المقتضي وانتفاء ما يحصل به الامتثال ولو ظنا ومثل ذلك
ما لو اتى بالمأمور به ناقصا وامكن اكماله فانه يجب عليه الاكمال المائة   اختلف الاصوليون في حجية
الاستصحاب وانكره السيد المرتضى رضه وكثير من الاصحاب والحق حجيته وفاقا للمفيد والعلامة واكثر الفقهاء
والاصوليين ولا دليل فيه مضافا الى الاستقراء وتوقف الاستدلال بالادلة اللفظية من الكتاب والسنة
عليه والفرق بين الشك في الابتداء والاستمرار النصوص المستفيضة الواردة عن الائمة ع كصحيحة زرارة
عن الباقر ع قال قلت الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام
العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شئ وهو لا
يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين
ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر وصحيحته الاخرى وهي طويلة قال فيها قلت فان ظننت انه قد
اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت ولم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد
الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين بالشك
ابدا قلت فاني قد علمت انه اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها
حتى تكون على يقين من طهارتك الحديث وصحيحته الثالثة عن احدهما ع في حكم الشاك في ركعات
الصلوة قال فيها ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض
الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وصحيحة عبد الله بن سنان قال سأل ابي
ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان

اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه
فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وموثقة ابن بكير عن ابي عبد الله ع قال اذا استيقنت انك قد توضأت
فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ورواية القاساني قال كتبت اليه اسأله عن اليوم الذي يشك
فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما رواه عن
امير المؤمنين ع بطرق متعددة انه علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب مما يصلح للمسلم في دينه من كان
على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك والمراد باليقين والشك في هذه الروايات اليقين
السابق والشك اللاحق لامتناع اجتماع الشك واليقين في حال من الاحوال فالمراد البقاء على حكم اليقين
السابق حال الشك العارض وذلك هو الاستصحاب وهذا بعمومه يقتضي حجية الاستصحاب في النفي
والمثبت والنافي والصريح واللازم والمظنون والمشكوك والموضوع والحكم فان قلت ان الاستصحاب
ان كان حجة ففي موضوعات الاحكام الشرعية دون الاحكام انفسها فلو علم الناقض مثلا وشك في نقضه
استصحب الطهارة ولو علم بالواقع وشك في نقضه لم يستصحب وهذا هو الذي عليه جماعة من محققي المتأخرين لا
نقض اليقين بالشك ابدا لو اخذ من الحديث هو المنهي عنه نقض اليقين الحاصل سابقا بالشك فيما
لا ازالة له الا بالواقع الذي يشك في ازالته وذلك لان المسؤول عنه في الاخبار انما هو من قبيل الاول دون الثاني
ولان ادلة الاصول تقتضي معذورية الجاهل بالحكم الشرعي وعدمه ووجوب الفحص عن المعارض على المجتهد والتابع له
فكذا المقلد قلت ان دليل حجية الاستصحاب يعم الموضوعات والاحكام فان الشك في قولهم لا تنقض اليقين
بالشك يتناول الشك في وقوع المزيل والشك في ازالة الواقع وتخصيصه بالاول مع عموم اللفظ فقد اخفقت
تحكم محض وخصوصية السؤال في بعض الروايات لا توجب التخصيص لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل
كما حقق في محله ولان الحال في السؤال العام لا يختص بوجود السؤال في غيره قطعا وتكليف الجاهل الرجوع
الى المجتهد فانه يخرج من الجهالة ومن علمه انما افتى به وان لم يرجع بقي على جهالته وان لم يكن معذورا
فيما فعله وان وافق الواقع ولا ينفعه الاستصحاب ولا غيره من الادلة واما المجتهد فانما له التمسك بالدليل
الشرعي استصحابا كان او غيره بعد الفحص عن المعارض كما هو المقرر وحجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي
لا يقتضي حجيته بدون الفحص عن المعارض كما ان حجية العام لا يقتضي كونه حجة بدون الفحص عن المخصص وايضا
الشك في الموضوع يستدعي الشك في الحكم فان الشك في وقوع الناقض يستلزم الشك في التكليف بالطهارة وهي

[margin: السابق]

شك

شك في الحكم غاية الامر ان الشك فيه حصل بواسطة الشك في الموضوع بخلاف القسم الآخر وهو ما اذا
شك في ناقضية الواقع فان الشك فيه حاصل لنفس الحكم ابتداء فما ذكر من لزوم معذوريته وعدم وجوب ا
الفحص على المجتهد لو سلم في الجهل بالحكم الشرعي لزم مثله في الجهل بالموضوع باعتبار رجوعه الى الجهل بالحكم و
كون الجهل بالحكم هناك ثابتا بالاصل وهنا بواسطة الموضوع لا تاثير له في ذلك والكلام عندنا عند حجية الا
ستصحاب مطلقا لا في الموضوع ولا في الحكم وهو خلاف ما ذهبوا اليه من التفصيل فان قلت ان دليل ثبوت ا
الحكم في الحالة الاولى وهي حال اليقين ان عم الثانية اعني حالة الشك كان الحكم مستصحبا فيها مستمرا اليها لبقاء
الدليل واستمراره وان لم يعم الثانية كان الحكم مختصا بالاولى متجاوزا عنها الى الثانية ولا ثبوت لها
من غير دليل فان المحقق في مبحث الاستصحاب بعد نقل القولين والاحتجاج لهما والذي نختاره نحن ان ننظر
في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا
فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية
فان المستدل يقول ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها
لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة
لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا
نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت
الى ان يثبت الرافع ثم قال فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك
فنحن مضربون عنه قلت ان دليل الحكم لو عم الحالتين كان ثبوت الحكم في الثانية للنص لا للاستصحاب فان الاستصحاب
هو ثبوت الحكم لثبوته في الاولى لا لدليل ثبوته فيهما ولا بد من اشتغال الدليل الخاص وهو العموم في دليل الا
ان يكون الحكم في الثانية هو ثبوت الحكم في الاولى المستلزم لثبوته فيها بما مضى من الدليل على حجية الاستصحاب
وتوضيح المقام ان الدليل الدال على الحكم في الحالة الاولى لا يخلو اما ان يدل على ثبوته فيما بعدها او على ثبوته
فيما بعدها او يدل على ثبوته في الحالة الاولى خاصة ولا يعلم منه حكم الثانية وجودا ولا عدما بل يكون مسكوتا عنه
في ذلك الدليل ولا ريب ان الحكم في الصورة الاولى يختص بالحالة الاولى اذ المفروض دلالة النص على انتفائه
في الثانية والاستصحاب يمتنع مع ذلك قطعا وفي الثانية يعم الحالتين ويكون الحكم في كل منهما ثابتا بنفس الدليل
من غير ان يكون نسبته الى احدهما اولى من نسبته الى الآخر وهذا استدلال بعموم الادلة وليس من الاستصحاب

[margin: من غير دليل لان النفي الخاص لا يستلزم نفي العام مع ان الدليل في الثانية م]

فی شئ واما الصورة الثالثة فهی مسئلة الاستصحاب المتنازع فیها والخلاف فیها یرجع فی الحقیقة الی الخلاف فی
دلالة الثبوت علی البقاء والدوام فالنافون للحجیة منعوا ذلک نظرا الی ان الشئ قد یثبت ولا یدوم فلا بد
له دوامه من دلیل غیر دلیل الثبوت کحیوة الرفاه اذا فقد من الجانبین وجب الرجوع الی الاصل الشرعیة وکان الحکم فی
الحالة الثانیة تابعا لما یقتضیه حکم الاصل فی البقاء والزوال واما المثبتون فانهم قالوا الاصل فیما ثبت
ان یدوم شئ علی ان جانب الدعوی واحتجوا علیه بذلک بوجوه قد اشرنا الی ما هو المختار منها وبینا وجه الدلالة
فیه فعندهم دلیل الحالة الثانیة هو الثبوت فی الاولی ودلیل ثبوت الحکم فیها بثبوته فی الاولی هو دلیل حجیة الاستصحاب
الا کونه لا ینقض الیقین بالشک مثلا فلا یلزم الحکم فی الثانیة من غیر دلیل ولا الحکم فیها بدلیل الحکم الاولی کما لا یخفی
لا یشترط فی الاستصحاب بقاء الاسم لعموم المقتضی وانتفاء ما یصلح دلیلا للاشتراط ولذا تری الفقهاء یستصحبون
الحنطة بعد صیرورتها دقیقا والدقیق بعد صیرورته عجینا والعجین بعد صیرورته خبزا وکذا الحکم القطن بعد ان یصیر
ثوبا وکذا الحکم الحلیب بعد صیرورته لبنا واللبن بعد صیرورته جبنا او جزءا والحق ذلک والاسم فی ذلک
والاحکام کالدلیل بسبب الاتفاق والنقل لو تنجس العنب ثم صار زبیبا فانه یبقی علی نجاسته لا یطهر بزوال
التسمیة ولا نقاع وصف العنبیة ولیس ذلک الا استصحاب حکم النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم فی حجیة الا
ستصحاب واما ما ذکره الاصحاب من تبعیة الاحکام للاسماء فمعناه انتفاء الحکم من جهة الاسم بانتفاء الاسم و
الغرض منه الرد علی القائلین بالقیاس فی التعدی عن المسمی لجامع بینه وبین الفرع فی ثبوت الحکم فی حالة سابقة من الاحوال
المعتبرة بثبوته فی حالة اخری منها لا حق کتحریم الخمر بتحریم العنب ولیس المراد انتفاء الحکم بانتفاء التسمیة مطلقا
ولو بدلیل اخر فان التخصیص بالذکر لا یقتضی التخصیص بالحکم الا بمفهوم اللقب ولیس بحجة اجماعا حتی لو کان تسویة
الحال فی الحکم ابتداء قد تأمل او اجماعا کان حجة ما لم یکن منافیا للتبعیة الحکم للاسم ~~فکانت التبعیة الحکم للاسم~~ فکذا اذا
کان استصحابا فانه دلیل شرعی یجب الحکم بمقتضاه وهو التسویة بینه الی البین فی الحکم فان قلت لو کان الاستصحاب
حجة مع زوال الاسم کان الحکم تابعا للتسمیة بعد ~~~~ فما فائدة فی التبعیة التی ذکر هنا قلت فائدة التبعیة
یظهر فی الحالة الاولی السابقة علی مورد النص کالحکم بالنسبة الی العنب والبسر الی التمر وفی الحالة
للاحق مع تبدل الحقیقة وفی الامر المباین المشارک للمسمی فی اجاعد فی الفرع المخالف للاصل بحسب الحقیقة
کالحیوان المتولد بین حلال وحرام او طاهر ونجس فان الحکم فی ذلک لا یتبع الاسم ویدور معه وجودا وعدما
ولیس فی شئ منها ما یقتضی ثبوت الحکم بدون التسمیة وذلک واضح استصحاب الحکم المخالف للاصل فی شئ

العلة م

دلیل

دلیل الشرعی علی دافع لحکم الاصل ومخصص لعمومات الحل کاستصحاب حکم العنب فان الاصل فیه ~~~ نقض فیه
بالاجماع والنصوص الدالة علی تحریمه بالغلیان وعمومات الکتاب والسنة قد خصصت بهما قطعا واحتج
فینعکس الاصل فی الزبیب ویکون الحکم فیه بقاء التحریم الثابت له قبل الزبیبیة بمقتضی الاستصحاب
فلا ینفع الاصل العلم بعالمه والخاص وان کان استصحابا مقدم علی العام وان کان کتابا کما حقق
فی محله واما استصحاب الحل فغایته الحل بالفعل وهی لا ینافی التحریم بالقوة والحل المتحقق فیه بحصول
شرط التحریم المعلق فان قیل یرجح الاستصحاب الوارد فی النصوص من عدم جواز نقض الیقین بالشک
فهذا عام لا خاص قلنا الاستصحاب فی کل شئ لیس بقاء الحکم الثابت فی هذا المعنی خاص بذلک الشئ
ولا یتعداه الی غیره وعدم نقض الیقین بالشک وان کان عاما الا انه فی طریق الاستصحاب ولیس
نفس الاستصحاب المستدل به والعبرة فی العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا لزم ان لا ~~~ بجلاله ~~~
یوجد فی الادلة ولا لزم ان لا یوجد فی الادلة الشرعیة دلیل خاص اصلا اذ کل دلیل فهو ینتهی الی ادلة
عامة هی دلیل الحجیة ولیس عموم قولهم لا ینقض الیقین بالشک بالقیاس الی افراد الاستصحاب وجزئیاته
الا کعموم قوله تعالی ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا بالقیاس الی احاد الاخبار المرویة عنه ذلک لا ینافی کون
الخبر خاصا اذا اختص مورده بشئ معین ~~~ ولذا تری الفقهاء یستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة ~~~
فی مقابلة الاصول والعمومات الدالة علی طهارة الاشیاء وحلیتها وکذا باستصحاب شغل الذمة فی مقابلة
ما دل علی برائة الذمة من الاصل والعمومات وفی مسائل العصیر ما یبتنی علی ذلک کالشک فی ذهاب الثلثین
وکون ما تحدید به تحقیقا لا تقریبا وکذا مسئلة خضب الاناء ومسئلة العصیر ~~~ قبل ذهاب ثلثیه
بغیره للاصل السائل ولولا ان الاستصحاب دلیل خاص یجب تقلیله علی الاصل والعمومات لم یصح شئ من
ذلک وهذا من نفایس المباحث فاحتفظ به الحرج منفی فی الشریعة بالایة والروایة والمراد به ما فوق
الوسع الی منتهی الطاقة وهی التکلیف بما لا یطاق تکلیف بالمحال وهو منتف عقلا وشرعا ویعم الشرایع
کلها والتکلیف بالوسع وهو ما دون الطاقة ممکن واقع فی جمیع الادیان واما الطاقة فالمراد بها ما فوق
الوسع مما لم یصل الی الامتناع العقلی والعادی فلم یقع التکلیف بها فی شرعنا لقوله تعالی ما جعل علیکم فی الدین من
حرج وقوله تعالی یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر وقوله بعثت بالحنیفیة السهلة
السمحة وقد وقع فی الشرایع السابقة لقوله تعالی ربنا ولا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا وقوله سبحانه

والاغلال التی کانت علیهم وما ورد فی الاخبار فی بیان التکالیف الشاقة التی علی بنی اسرائیل وهل کان التکلیف
بالقیاس الیهم حرجا واصرا او هی بالنسبة الینا کذلک والظاهر الاول وحدیث المعراج وقول موسی لنبینا ان امتک
اشتغال لا یطیق بذلک یؤید الثانی ونفی العسر وما ینافی بیان بسطة الاوقلیس فی الاعمال والاجسام وشدتهم وطاقتهم
علی تحمل شدائد الامور مما یؤاخذه وعلی هذا ان الحرج منفی فی جمیع الملل وانما یختلف الحال بحسب اختلاف اهلها
فما هو حرج بالقیاس الینا لم یکن حرجا بالنسبة الی غیرنا لکون الامتنان بنفی الحرج فی هذا الدین کما هو الظاهر من
من الایة وروایة الاغلال والاخبار یمنع ذلک وکیف کان نفی الحرج فی هذه الشریعة امر لا ریب فیه ولیس المراد
ان الاصل نفی الحرج وان الخروج عنه جائز بدلیل کما فی سائر العمومات الواردة فی الشریعة اما علی تقدیر اختصاص
رفع الحرج بهذه الشریعة فظاهر والا لزم ان تکون مساویة لغیرها فی الاشتمال علی الحرج والفرق باعتبار القلة
والکثرة تعسف محض شدید واما علی العموم فلاجماع المسلمین علی ان الحرج منفی فی هذا الدین ولان التکلیف
بما یفضی الی الحرج مخالف لما علیه اصحابنا من وجوب اللطف علی الله سبحانه فان الغالب ان صعوبة التکلیف
المشتبهة المحل الحرج یبتعد عن الطاعة وتقرب من المعصیة لکثرة المخالفة ولان الله ارحم بعباده وارأف من
ان یکلفهم بما لا یحتملونه من الامور الشاقة وقد قال الله تعالی ولا یکلف الله نفسا الا وسعها والنظر الی الادلة
وحسن التامل فیها ایة وروایة یقتضی ذلک واما ما ورد فی هذه الشریعة من التکالیف الشدیدة کالحج والجهاد
والزکوة وبالنسبة الی بعض الناس والدیة علی العاقلة ونحوها فلیس شئ منها من الحرج فان العادة قاضیة بوقوع
مثلها والناس یتکلفون مثل ذلک من دون تکلیف ومن دون عوض کالمحارب للحمیة او بعوض یسیر کما اذا اعطی
علی ذلک اجرة فانا نری ان کثیرا یفعلون ذلک الشئ کثیرا وبالجملة فلجریان العادات بالاتیان بمثله والمسامحة فیه
وان کان عظیما کبذل النفس والمال الکثیر فلیس ذلک من الحرج فی شئ نعم تعذیب النفس وتحریم المباحات والمنع
عن جمیع المشتهیات او نوع منها علی الدوام حرج وضیق ومثله منتف فی الشرع فی نفسه الاصل تعدد المسببات فلا
تتجزی الفعل الواحد عن السبب المتعدد لا ان الاسباب التداخل ممتنع عقلا ونقلا وهذا معنی قول الفقهاء الاصل عدم
تداخل الاسباب وهو اصل مشهور بین الاصحاب وعلیه بنی الفقه فی کل باب وانکره جمع من المتأخرین وظنوا ان الاصل التداخل
بل زعم بعضهم کما ظهر انه کلام مخالف عدم التحصیل ونحن نکشف الکلام عن معنی هذا الاصل ثم نبین انه قول فصل وما
هو بالهزل فنقول المراد بالاسباب الاسباب الشرعیة التی جعلها الشارع مناطا للاحکام الشرعیة ورتب علیها
ثبوت تلک الاحکام اما لاقتضائها لها بنفسها او لکشفها عن المصالح الواقعیة التی هی علیها الحقیقیة العلل العقلیة

اللحیة م

(الموثر)

المؤثرة لانتفاء التأثیر الحقیقی فیما یعده الفقهاء اسبابا فانها معرفات لا مؤثرات ولان التداخل فی هذه الاسباب
جائز بل واقع بخلاف الاسباب العقلیة لاستحالة توارد العلل علی المعلول الواحد ولا العلل الشرعیة التی یعلل بها الا
حکام ولا مناطها فانها علل ناقصة تقریبیة لا یعتبر بها الاطراد ولا الانعکاس فلا یصح بناء الاصل علیها وان صلح
للتأیید الا اذا بلغت حد منصوص العلة فتکون مناطا للحکم فی السبب وکلها قید فی معنی الاسباب انها ما یلزم من
وجودها الوجود ومن عدمها العدم فان الاسباب المتعددة لا یلزم من عدم شئ منها عدم المسبب وانما یلزم لو انتفی
الجمیع ولو جعل السبب القدر المشترک کان امرا واحدا وبطل التعدد ولو ارید بالسبب ما یختص بسبب المعین انتقض
کل بالمسبب بسببه ویمتنع التداخل فالوجه ما تقدم من انها مناط وجود الحکم وهو ما یلزم من وجوده الوجود
ولا یلزم من عدمه العدم مقابل الشرط الذی یلزم من عدمه العدم ولا یلزم من وجوده الوجود ولیس
التلازم فی الاسباب الشرعیة بمعنی امتناع الانفکاک کما فی المعرفات بل بمعنی عدم الانفکاک لولا المانع فالسبب هنا بمعنی
المقتضی ولاقتضاء فیه اعم من ان یکون لنفسه او لامر یقارنه فی الوجود کما هو الغالب والاسباب تطلق غالبا
ویراد ما یقابل الغایات فیقال النوم سبب للوضوء والصلوة غایة له وقد یطلق علی الاعم کما یقال اسباب
الغسل للمداومة لان فی الغایة معنی السببیة فانها سبب فی المغیا وباعث علی طلبه وفعله وهو المراد هنا
الاصل کما یظهر بالنظر فی اکثر ادلته ولذا احتج به من نفی التداخل فی الاغسال المندوبة من فرق بین السببیة
او فی السببیة بمعنی توارد علیه والمقصود لازم المعنی وهو عدم تداخل المسببات وانما عدل لو عبر للتعبیر علی وجه
الحکم فان عدم تداخل الاسباب هو السبب فی عدم تداخل المسببات وربما احتمل الکلام ان یکون علی تقدیر
المضاف وهو بعید لفظا ومعنی وکیف کان فلیس المراد عدم تداخل الاسباب بنفسها فانه غیر مقصود ولا موثر
فیه اذ لا یلزم من تعددها تعدد الحکم علی ما هو الغالب تعدد السبب ولا من اتحادها اتحاده کما فی طی المسیر ~~~
وهو ظاهر ولیس المقصود بالتداخل المنفی صیرورة الشیئین او الاشیاء المتعددة حقیقة شیئا واحدا فان ذلک امر
مستحیل عقلا لامتناع اجتماع الوحدة والکثرة فی المحل الواحد فیلزم امتناع التخلف عن الاصل فیثبت خلاف الاصل
صرف التعدد فی الظاهر الی المتحد فیکون الموجود فی الخارج شیئا واحدا لا کثرة فیه وهذا امر ممکن قطعا لکنه مخالف
للاصل وله صور اربع وذلک لان التداخل اما ان یقصد الامر الواحد امتثال الاوامر المتعددة فیکون تداخلا
فیه تاما حاصلا بغیر ارادة واختیار او بقصد البعض ویسقط من طلب غیره لحصول الغرض بفعله فیکون فی قوة التداخل
فیه او لا یقصد شیئا منها بل یؤتی بصورة الفعل المشترک بین الجمیع ویغنی عن الکل لان المقصود حصول الفعل کیف اتفق

ومباني الفقه الله تعالى يحقق لهذه الصورة على التفصيل المقصود هنا بيان ان الاصل اتفاقا مطلقا حتى
يثبت شيء منها بالدليل وهو بمعنى القاعدة المستفادة من الادلة او بمعنى الظاهر لان المتبادر من ادلة
الاسباب اختصاص كل مسبب بسببه ارجاعا على مقتضاه المعروف منه اذا انضم الى العدم فان الاصل عدم
القاء الخصوصية حتى يثبت خلافه فهو الاول هو الاوفق بما يتلى عليك من ادلة هذا الاصل وهو وجوه
الاول ما اوضحنا اليه من اتفاق الفقهاء على هذا الاصل [وان لم تعرفه] فانهم قطعوا به واستندوا اليه في جميع ابواب
الفقه وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا به سبيل المعلومات ولم يخرجوا الا بدليل واضح او اعتبار
لايخ ومع ذلك ترى الظواهر لاجله وطرحوا النصوص بسببه كما صنع كثير منهم في تداخل الاسباب الا
غسال فعنها ولم يجد منهم مطالبة الدليل على عدم التداخل في شيء من المسائل ولو ذهب الى التداخل
احد طالبوه بالدليل وعارضوه بالاصل وما ذاك الا لكونه من الاصول المسلمة والقواعد المعلومة
والا لكان الامر بعكس ما صنعوه وخلاف ما ارتضوه لان الاصل فيما دار بين الاتحاد والتعدد هو الا
تحاد دون التعدد وما يتفق لبعضهم من الاستناد الى هذا الاصل فيما قالوه فيه بالتداخل فالوجه فيه
عدم ظهور التعدد في تلك الموارد ولا ريب ان الاصل هو الاتحاد الثاني استقراء الشرعيات في ابواب
العبادات والمعاملات فان الدائر فيها من الطهارة الى الديات على تعدد المسببات اذا تعددت اسبابها الا
الشيء القليل المستند الى ملجاء فيه من الدليل على اختلاف في اكثره وشك في اغلبه وانك متى تجاوزت
ذلك وانتقيت في الاسباب وجدتها على ما وصفناه من التعدد من غير شك ولا ارتياب ولا مرية في ان
ان اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذور والديون والحدود وغيرها على كثرتها انما
يجتمع مع توافق مسبباتها في الجنس والكيف والوقت وهي مع ذلك متعددة ومتغايرة كالصلوة المتوافقة
من فائتة وحاضرة والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل الراتبة الموقتة وغيرها وكصلوة الفجر مع وغير الراتبة
الطواف والنذر لنذر مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع الصيام من القضاء والكفارة وافرادهما
المتكررة واقسام الزكوة كزكوة المال والفطرة وافرادها الكثيرة والديون المستقرة في الذمة باسباب
متخالفة كالبيع والصلح والاجارة والقرض وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق المسببات مما لا يمكن
حصره ويعسر ضبطه فان البناء في جميعها على التعدد والتغاير بحيث لا يحتمل فيها التداخل في الاكتفاء بالواحد
على التعدد كالاكتفاء بصلوة واحدة عن الف صلوة وصوم يوم عن الف يوم او دفع دينار بدلا عن قنطار

ادل الله

ولو ان احدا حاول ذلك لكان مخالفا لقانون الشرع وخارجا عن الدين والملة ولا نعني ان الاسباب كلها
بهذه المثابة فانها تختلف جلاء وخفاء لكن الفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات التي لا تحصى يكشف
عن ابتناء الامر في ذلك كله على شيء جامع مطرد في الجميع وليس الاصل عدم التداخل وهذا من قبيل الا
ستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكلية
وليس ذلك من الظن والقياس في شيء وهو ظاهر الثالث ان اختلاف المسببات اما ان يكون بالذات
كالصوم والصلوة وصلوة الفجر والظهر او بالاعتبار كصلوة الفجر اداء وقضاء والاختلاف في الثاني ليس الا
لاختلاف النسبة والاضافة الى السبب فان صلوة ركعتين بعد الفجر لمن هو عليه صبح فائتة سابقة لها
والحاضرة وانما تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وخروجه فان اضيفت الى الاول كانت
اداء والا فقضاء ومثله متحقق في كل ما ينبغي فيه التداخل لان المفروض فيه اختلاف الاسباب التي تختلف
معها النسب واختلاف النسبة متى كان مقتضيا للتعدد في شيء كان مقتضيا له في غيره لان المعنى المقتضي
للتعدد متحقق في الجميع قائم في الكل من غير فرق فيكون الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب كما
هو المطلوب ولا يلزم منه امتناع التداخل لانه انما يلزم لو كان اختلاف النسبة سببا للتعدد وليس
كذلك فانه مقتضي له والتخلف عن المقتضي جائز مع وجود المانع وهو موجود في كل ما ثبت فيه التداخل
فانا لا نقول بعلية [التامة] تقديرا وجوده تحقيقا وذلك ان الاسباب الشرعية كاشفة عن المصالح الواقعية واختلافها
كاشف عن اختلاف تلك المصالح بمعنى انه ظاهر فيه فاذا قام الدليل على التداخل علم ان المصلحة في الجميع واحدة
وان الاضافة غير مؤثرة كاضافة الوضوء الى اسبابه شرعا لاجل اعتبار النسبة ويبقى ما ليس كذلك على مقتضى
الظاهر منها لانتفاء القارنة الرابع اعتبار الاختصاص المقتضي للتعدد فان المفهوم من قوله اذا تكلمت
في الصلوة ناسيا فاسجد سجدتي السهو وجوب السجود لخصوص الكلام ومن قوله اذا شككت بين الاربع والخمس
فاسجد وجوب سجود آخر للشك غير الاول وكذا الحكم من تعمد الاكل في شهر رمضان فليكفر ومن تعمد الجماع
فليكفر فان المتبادر منه وجوب كفارة [تختص] للاكل وكفارة اخرى للوطي من غير فرق في الاول بين وقوع السهو
والشك في صلوة واحدة وصلوات متعددة وفي الثاني بين وقوع الاكل والوطي في اليوم او الايام مع تخلل
الكفارة وبدونه ولا يبعد نحو ذلك هذه الامثلة من مواضع الخلاف وغيرها مما اجمعوا فيه على التعدد مثل
اذا طلع الفجر فصل صلوة الفجر اذا تغير بالمرض فصل صلوة الطواف والاتحاد مثل من نام فليتوضأ فان المتبادر

في جميع ذلك اختصاص كل سبب بمسببه لا للاتفاق بل يعود الى دلالة اللفظ فيكون المطلوب في الجميع متعددا
لا واحدا الا ما قام فيه الدليل كما في اسباب الوضوء فان الاجماع منعقد على الاكتفاء بالوضوء الواحد
عن جميع اسبابه لاتحاد معنى الحدث وحصول الرفع بالواحد ونحوه مثال الكفارة ان علقت على الافطار
فانه يتحقق بالاول فلا يتكرر بتعدد الاسباب وكذا الغسل ذلك مما علم فيه اتحاد المصلحة في الاسباب المتعددة
بعقل او نقل وبقي مما عداه مما يحتمل فيه الاختلاف والتغاير على ما يقتضيه الظاهر من قصد الاختصاص
وارادة التعدد فان الاصل فيها ظاهره الاختصاص البناء عليه حتى يثبت خلافه ومن ثم ترى الفقهاء يعللون التداخل
فيما يقولون به بالقطع بالقاء الخصوصية او وجود الظن المعتبر به بما اختلف الاختلاف في الافهام والاراء في السبب
المقتضي للالقاء واما اذا انتفى الدليل على ذلك فانهم لا يرتابون في الاختصاص اخذا بظاهر اللفظ من غير
معارض ويكفي بذلك شاهدا على التبادر مع حكم الوجدان وشهادة العرف وان شئت فاستوضح ذلك بمثل
ما اذا قيل ان جاءك زيد فاعطه درهما وان سعى لك في حاجة فاعطه درهما فاتفق اتيانه وسعي في حاجة
فانك لا تشك في انه يستحق درهمين درهما للاتيان ودرهما للسعي في حاجته وانك تجد الفرق بين ذلك
وبين دينار لنذر المجرد عن السوى او حيد المجرد عن الزيادة وكذا لو قيل ان جاءك الطبيب فاعطه دينارا وان
جاءك اديب فاعطه دينارا فاتى زيد وهو طبيب واديب فانك تحكم بانه يستحق دينارين دينارا للطب ودينارا
للادب وتفرق بينه وبين طبيب غير اديب واديب غير طبيب ونحو ذلك سائر الامثلة الكثيرة من الخطابات
الشرعية والمحاورات العرفية فان المستفاد من جميعها اعتبار الاسباب واستقلالها في اقتضاء المسببات
من غير تداخل بينها نعم لا يتحقق ان هذه الاسباب قد تفترق ولا ريب انها حال الافتراق اسباب مستقلة قد تفترق
يترتب المسبب على كل منها بالخصوص الا الاحتمال التداخل والاشتراك في هذه الحال فهي في حال الانضمام
كذلك لان الدليل الدال على سببيتها اذا ورد بعبارة واحدة جامعة للاسباب كانت مدلولها في
الموضوع واحدا او تنزيله على الاختصاص عند الانفراد والاشتراك حال الاجتماع تفكيك في مدلول النص الواحد
غير مفهوم من اللفظ والحمل على ارادة السبب مطلقا غير مقيد بالاختصاص والاشتراك مع انه خلاف المتبادر
كما قدمناه يتقيد باشتمال الخطاب على ما علم اختصاصه فانه لو كان الاختصاص على الاطلاق الخامس ان السببية
اذا تعاقبا فلا ريب في ثبوت المسبب بالسبب الاول فاذا وجد الثاني فاما ان يجب به شيء او لا والثاني باطل لان
السببية مقتضاها في السببية ولا انتفاء فالحكم بثبوت السبب باحدهما دون الاخر تحكم ولانه لو تقدم ثبت به

الجز

المسبب قطعا فكذا لو تاخر لاتحاد الحال في سببيته بين حاله من غير فرق فتعين الاول وهو ثبوته
بالثاني وح فاما ان يكون الثابت به عين ما ثبت بالاول باطل لان المسبب مترتب على السبب فلا يكون
متقدما عليه فوجب ان يكون الثابت به امرا مغايرا للاول فيتعدد المسبب بتعدد السبب وهو المطلوب
او بعد المطلوب ٣ لا يقال لو صح ذلك لامتنع التداخل بوجه مما ذكر من التحديد لانا نختار فيه سقوط المطلب في الثاني بعد ما
كان اول شيئا واحدا على ان يكون الثاني معرفا ومقويا فلا يثبت به امر زائد هنا امكان مخالف الظاهر من
بقاء الطلب وتعدد المطلوب لكن يجب المصير اليه مع قيام الدليل عليه وصورة الاستدلال وان اقتضت
الا امتناع امكان المقصود الامتناع مع البناء على الظاهر لا على الاطلاق فلا اشكال ويمكن تقريب الدليل
على وجه يسلم من هذه المخالفة بان الثاني من السببين المتعاقبين [ثبت] به المسبب لعموم ما دل على سببيته والثابت
به غير الاول لان الظاهر من ترتب طلبه على حصول سببه تاخره عنه وكونه مغايرا للمطلوب بالاول
ويلزم منه التعدد المقصود بهذا الاصل ويشهد به فحوى الاخبار الواردة في تداخل بعض الاسباب حيث
انضمت الجوانب والاجزاء الظاهرين في الرخصة واللازم في الحج وان الاصل فيها هو التعدد في حديث زرارة
الا في الاغسال اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأك عنها غسل واحد فيه تنبيه لطيف على ان ذلك مخصوص
بالغسل وان الاغسال حق واحد فانها اعم ولعموم ادخل في اللطف والامتنان وارادة اليسر والتوسعة بتداخل
الحقوق المتكثرة والاجتزاء عنها بالشيء الواحد فعلم ان سائر الحقوق ليست كذلك وفي ورود النقل بالتداخل
شهادة بان المحتاج الى البيان هو التداخل لا التعدد فان امتثال الاوامر المتعددة انما يكون بالافعال
المتعددة وهو شيء ظاهر لا يحتاج الى البيان ولا يفتقر الى كثرة الامر بالامتثال والطاعة وهما مغنيان
عن البيان بخلاف الاجتزاء عن الاوامر الكثيرة بالامر الواحد فانه يحتاج الى الاذن فلذا اختص النقل
به وانما يرد في النافل من المقرر ربما اشكل هذا الاصل بان الاصل النفي دون الاثبات والاتحاد دون
التعدد وقولهم الاصل عدم التداخل وان كان في صورة النفي الا انه يرجع الى الاثبات والتعدد وهو خلاف
ما يطلب بالاصل بان الاسباب الشرعية امارات ومعرفات فاذا اجتمعت كان مقتضى الكل واحدا لان الا[صل]
متثال يحصل بالواحد لاطلاق النص والتأييد عليه بكراء استخراج عن مدلول الامر والجواب عن ذلك كله
معلوم مما سبق فان الاصل هنا كما عرفت بمعنى القاعدة المستفادة من الادلة او بمعنى الظاهر او اصالة
عدم القاء الخصوصية المفهومة من الظواهر هذا اذا اريد بالاصل نفي التداخل بجميع صوره واما لو قصد به

نفي التداخل نظراً الى عدم سقوطه فهو جار على معناه المعروف لان الاصل عدم التداخل لعين المقصود في ا
المقصود وعدم سقوط طلب الشيء بفعل غيره وكيف كان فهذا الاصل مقدم على اصل عدم التعدد لان اثر
انما يصار اليه عند الشك بينه وبين التداخل وهو منفي هنا بالدليل فيسقط بحكم الاصل ومنه يعلم الحال
في الاستدلال باطلاق الامر ومعنى الامتثال لان المستفاد من الاوامر هو التعدد والتغاير كما يقتضيه او
وامتثال الاوامر المتعددة لا يحصل بالامر الواحد لكون الاوامر الشرعية معرفات انما يقتضي جواز التداخل
لا انه الاصل فان المعرفات انما تتداخل اذا كانت معرفة للمتعدد كما هو الظاهر فاللازم هو التعدد
قاعدة النفل لا يجزي عن الفرض وذلك انه قد تقرر في قواعد العدلية ان الاحكام الشرعية تابعة
للمصالح الواقعية لا كما يقوله الاشاعرة بناء على قاعدتهم من نفي الحسن والقبح العقليين ان الافعال في حد ذاتها
لا تتصف بصفة مرجحة للامر ولا بصفة يقتضي النهي بل انه تعالى يامر وينهى بلا غرض ومرجح وانما يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا القول لا يخفى شناعته على قواعدنا واصولنا وحيث ان الاحكام الشرعية تابعة
للمصالح الواقعية فخصوصيات الاحكام كالندب والوجوب في مواردها المخصوصة انما تثبت لتضمن كل جزئي
من تلك الموارد مصلحة مخصوصة مقتضية لذلك الحكم الخاص اي الوجوب والندب ومن المعلوم ان
المصلحة في الواجب والمندوب مشتركة في اصل الرجحان لتحققه فيهما وانما الاختلاف من جهة الزيادة الماخوذة في الواجب
وهي المنع فلا بد لها من مصلحة زائدة على المصلحة المشتركة بينهما واللازم من ذلك ان النفل لا يجزي عن
الفرض كما ذكرنا واما الفرض فقد يغني عن النفل اذا كان مصلحة الفرض مشتملة على مصلحة النفل
وقد لا يجزي اذا كانت مباينة لها والحاصل ان الفرض لما امكن اشتماله على مصلحة النفل امكن اجزائه
عنه وتوقف على كشف الشرع لخفاء المصالح واما النفل فحيث لم يكن اشتماله لمصلحة الفرض لم يمكن الحكم باجزاء
شيء من النفل عن شيء من الفرض وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يتعلق المصلحة في النفل حد المصلحة الثابتة
في الفرض لكنه منع من كونها فريضة لمانع يغلب عليه كما اشار اليه في قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك لولا ان اشق على امتي لاخرت العتمة الى ثلث الليل او الى نصف الليل فان ذلك يدل على
ان المصلحة في السواك والتاخير وان اقتضت الايجاب لكنه قد عارضه شيء آخر هو المشقة فيه المقتضي عن
اقتضائه وعلى هذا فلا مانع من تساوي مصلحتي الفرض والنفل او اشتمال النفل على الفرض واللازم
ان كان الاستغناء بالنفل عن الفرض لو دل الشرع يكون الواجب اتباع الظواهر في ذلك كما في صورة العكس

هذا وقد يخرج على القاعدة وجوب الطهارة وجوبا موسعا لا يتضيق الا بظن الوفاة او بضيق العبادة
المشروطة بها وهذا التخريج من بعض العامة وذلك فاسد لان الوضوء قبل الوقت وان كان مندوبا على المذهب
المختار الا انه ليس يجزي عن الفرض لان الفرض لا يثبت مع بقاء الطهارة المندوبة وتلك الطهارة مسقطة له لكونه
مع بطلانها يجب الطهارة بعد الوقت ولا يغني عنها كما لا يخفى صحة المعاملة عبارة عن كونها بحيث
يترتب الآثار المقصودة من تلك المعاملة عليها وهذا حكم شرعي يتوقف ثبوته على دليل شرعي فيما لم يرد في المعاملة
من الشارع دليل يدل على صحتها فالاصل فيها عدم الصحة اي عدم ترتب الآثار المطلوبة استصحابا للحالة الثابتة
قبل المعاملة المشكوك فيها الى ان يثبت المزيل وابقاء الملكات فان الثمن في البيع مثلا قبل المعاملة المجهولة كان
في ملك المشتري بعينها اخلى في ملك البائع والمبيع بالعكس فيجب استصحاب حالة الملك وجودا وعدما بعدها وكذا
الحال في الخيار والشفعة وغيرها من توابع البيع واحكامه وفي غير البيع من المعاملات كالاجارة وا
لمضاربة والنكاح والطلاق وغيرها من انواع العقود والايقاعات وايضا فان الاجماع منعقد على بقاء الحكم ا
السابق ههنا الى ان يثبت المزيل وان لم نقل بحجيته كذلك قال بالبقاء فيه من لم يقل بحجية الاستصحاب كيف
ولو لا ذلك لزم ان لا يستقر الملك لاحد وان يستوي المالك وغيره فيما يعرض سببا بعد حدوثه لاحتمال
الانقطاع وكذا اباحة الاستمتاع في النكاح والبينونة في الطلاق لانه كلما انقطعت قطعية الاثر في ذلك كلما كان الواجب
لمن يتوقف فيه بناء على ان الحدث لا يستلزم البقاء فيه من الفساد والحرج ما لا يخفى هذا اذا كان الاشتباه في
نفس الحكم الشرعي كما لو حصل الشك في ان عقد الفضولي صحيح مثلا فيحكم بعدم الصحة حتى يدل دليل على الصحة
واما اذا كان الحكم الشرعي معلوما لكن حصل الاشتباه في موضوعه كما اذا وقع الشك في كون العاقد مأذونا او فضوليا
مع القول بفساد العقد الفضولي فانه يحكم هنا بالصحة لحمل افعال وتصرفات المسلمين على الوجه الصحيح للزوم
الحرج والضيق المنفيين شرعا لولا ذلك ولدلالة النصوص المستفيضة عليه وهذا المعنى قد اشتبه على كثير من
الناس حتى زعموا ان الاصل في المعاملات الصحة مطلقا من غير فرق بين المقامين مع ان كلامهم في غير موضعه
يحتمل بين الاشتباه في موضوع الحكم الشرعي واشتباه نفسه وذلك انهم لما نكروا الاستدلال المذكور في كلام الفقهاء
والتمسك به في الحكم بصحة المعاملات ولم يفرقوا بين المقامين مع ان كلامهم في غير موضعه مفصح بما ذكرناه من
التفصيل وما وقع نادرا لبعضهم من التمسك به في المقام الاول فالظاهر ان المراد منه الاصل بمعنى القاعدة
المستفادة من نص او اجماع في موضعين دون المعنى المتقدم فان الاصل يطلق على معان متعددة فانما يتعين

المراد منه بملاحظة القرائن وملاحظة المقامات ومن الاوهام الفاسدة في هذا المقام ما سبق الى بعض
الافهام من اثبات الصحة في المقام الاول باصل الاباحة بزعم ان المعاملة اذا لم يرد فيها نهي كانت جائزة و
بمعنى كانت جائزة كانت صحيحة وانت خبير بما فيه فان اصل الاباحة انما يجري في الافعال المقدورة والمعاملة
انما تكون على تقدير صحتها وهو اول الكلام نعم عقد المعاملة اعني صيغة الايجاب والقبول مثلا من الامور
الاختيارية التي يجري فيها اصل الاباحة لكن مقتضى ذلك اباحة التلفظ بمعنى عدم الاثم واين هذا من وقوع
مدلوله كما هو المدعى فساد المعاملة يستلزم تحريمها اعلم ان ينسد الى انتفاء القصد ولا انه قد كما
في الهازل والنائم فان البيع الفاسد اذا قصد به ترتب آثار البيع الصحيح عليه كان تشريعا او ادخالا لما ليس في
الشرع فيه وكان يستلزم تحريمه فان قلت قصد ترتب الآثار انما يتصور في البيع الصحيح واما الفاسد فلا يعقل
فيه ذلك لان فرض الفساد يستلزم امتناع ترتب الآثار في البيع الفاسد الواقع على هذا الوجه تشريعا محرما
يكفي ولو لا ذلك لزم امتناع البدعة والتشريع مطلقا في العبادات لانهما انما يتصوران مع القصد الى جعل الشيء
عبادة او معاملة وهو ممتنع مع العلم بالعدم قطعا وقصد الصورة ليس بمحرم بعينه مما ذكرنا فان الواجب
بان المحرم هو تصوير ما ليس بعبادة او معاملة بصورة العبادة او المعاملة مع التزام انهما من الاحكام
والكون وذلك هو الجواب ههنا بعينه وهو ظاهر وهل يختص التحريم بمن يعلم الفساد بحيث لا اختصاص لاشتغال
التشريع مع اعتقاد الصحة وعدمه لعدم معذورية الجاهل ووجوب تحصيل العلم بالفساد الواجب للتحريم
وهذا اقرب الا اذا كان اعتقاد الصحة ناشيا عن اجتهاد او تقليد فان التحريم معه منتف قطعا تحريم ا
المعاملة على احد المتعاملين يستلزم تحريمها على الآخر فتحريم البيع على البائع يستلزم تحريم الشراء على
المشتري وبالعكس وتحريم نكاح المرأة على الرجل يستلزم تحريم نكاح الرجل على المرأة وبالعكس وربما يظهر
من كلام الفقهاء القطع بذلك فانهم كثيرا ما يستدلون على تحريم البيع مطلقا بما يتضمن تحريمه على البائع او ا
لمشتري خاصة وعلى تحريم النكاح كذلك بما يتضمن تحريمه على الرجل او المرأة وكذلك في غيرها من المعاملات
وقد صرح بذلك المحقق الشيخ علي طاب ثراه عند قول المصنف وعلى المرأة ما يحرم على الرجل قال وملاكه
تحريم النكاح من احد الطرفين يقتضي ثبوت التحريم ايضا من الطرف الآخر لاستحالة التحريم بتحريم الام وان
علت على الابن والبنات نزل مقتضاها التحريم الولدين بنات على الام وان علت وكذا القول في الاب بالنسبة
الى البنت وكذا البواقي وكذا الشهيد الثاني في المسالك ثم قال وهذا هو النكتة في تخصيص الله تعالى في الاية المحرمات

هذا لو حاول اجراء الاصل في نفس المعاملة التي تنقل الملك منه

بصورة الصحيح والتزام احكام البيع ولوازمه فيدور الامر في امكان القصد والمعاملات بهذا المعنى وكون البيع الفاسد صحيحا كان منه

في شرح القواعد

الحكم منه

على الرجال ولم يذكر العكس ولعل الوجه في ذلك كما يلوح من كلامهم ان النكاح مثلا امر واحد بسيط فلا يكون
حلالا وحراما وان اختلف اضافته الى الطرفين فان ذلك لا يخرج عن محذور المانع عن اجتماع الحكمين
المتضادين وفيه ان النكاح ان اريد منه العقد فهو عبارة عن الايجاب والقبول اللذين هما فعلان قائمان
بمحلين مختلفين فان الايجاب فعل الموجب والقبول فعل القابل فلا يكون شيئا واحدا وهو ظاهر وان اريد
منه الوطي فلا ريب ان القائم منه بالواطي غير القائم منه بالموطوءة فان الوطي في الواطي بمعنى الواطئية
الفاعلية وفي الموطوءة بمعنى الموطوئية اي المفعولية ومن المعلوم ان احد المعنيين مغاير للآخر فلا يلزم
اجتماع الضدين في محل واحد وايضا لو كان النكاح امرا بسيطا لزم امتناع اتصاف الطرفين به لاستحالة
قيام العرض الواحد بموضوعين مستقلين فان وحدته لكل يستلزم وحدة المحل كما بين في محله ويمكن ذلك
بنظائر التعدد في غير النكاح من المعاملات كالبيع والاجارة والصلح وغيرها من العقود ومقتضى ذلك الاحتمال ان
الاختلاف في حكم المعاملة بالاضافة الى الطرفين لان تضاد الاحكام انما يمنع من اجتماع حكمين منها في محل واحد
لا في محلين مختلفين وان اتفقا في الوجود ومن ثم ذهب الشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه الى اختلاف
حكم المتعاقدين في البيع وقت النداء اذا كان احدهما مخاطبا بالجمعة دون الآخر حيث خصوا المنع في الفرض المذكور
بمن خوطب بالسعي وحكموا بجواز البيع من الطرف الآخر لكن العلامة في قوله الآخر والشهيدين وبعض المتأخرين
ذهبوا الى عموم المنع نظرا الى ان فعل الآخر اعانة على الاثم وهي محرمة بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان
وهذا مما لا ريب فيه لو كان المقصود تحريم الفعل على الآخر في الجملة او في بعض الصور ولكن التحريم بهذا المعنى مما
لا ينبغي النزاع فيه اذ القول بجواز البيع ممن لم يخاطب بالسعي مطلقا وان علم ان الآخر ممن خوطب به معلوم البطلان
ضرورة كونها اعانة محرمة باجماع العلماء ونص الكتاب اذ الظاهر ان من خص التحريم بالمخاطب انما اراد نفي التحريم
مطلقا عن غيره بناء على ان الاعانة بسبب تحريم العقد على احد المتعاقدين وتحريمه على الآخر في نفس الامر وتحريم
الاعانة لا ينهض حجة لاثبات الملازمة بين الامرين للفرق الظاهر بين تحريم العقد على احد الطرفين في نفس
الامر وبين تحريمه على الآخر وتحريم العقد عليه لكونه اعانة على ما يحرم على الآخر فان التحريم على الاول كثيرا ما يكون
ثابتا للمتعاقدين بالاصالة من غير ان يكون ثبوته لاحدهما تابعا لثبوته للآخر موقوفا على العلم بثبوته للآخر
لان توقف العلم على العلم لا يستدعي توقف الحكم على الحكم فان العلم بتحريم الام مثلا في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وان
توقف على العلم بتحريم الام على الابن الا ان التحريم في الاول ليس بمتوقف على التحريم في الثاني ولا تابع له بل تحريم

الا به على الاثم تحريما اصليا كتحريم الاثم على الاثم وان كان تابعا له في العلم والتصديق ومن المعلوم ان التحريم لهذا الوجه لا يمكن اثباته بتحريم الاعانة لكونه تابعا التحريم الفعل على المعان لا الاعانة على الاثم فرع تحقق التكليف الموجب للاثم على تقدير المخالفة وهذا بخلاف التحريم من حيث الاعانة ايضا فان التحريم من جهة الاعانة مقصورة على صورة العلم بتعرض المعان للاثم ازمع احتمال الاشتباه في الموضوع او اعتقاد نفي التحريم على وجه محتمل يتحقق هناك اثم يحرم الاعانة عليه بخلاف التحريم من حيث الذات فانه لا يختص بذلك بل يثبت مطلقا ولو مع الجهل بالحال لان تا لم يحكمون بتحريم البيوع والانكحة التي ورد النص بتحريمها من احد الطرفين بالقياس الى الاخر من غير تقييد بالعلم ولا فرق في ذلك بين من ثبت له الحكم بالنص ومن ثبت له الحكم بثبوته له ولو كان الوجه في تحريم الفعل على الثاني كونه اعانة على المعصية وجب اناطة الحكم بحصولها فعلا وايضا ما يحرم بالاعانة لا يتعدى اثره الى الاخر فلا يلحقه الاحكام الوضعية الناشئة من الاعانة لا يوجب معصية بالاعانة عليها والاثم المتعلق بالمعاصي لا يستلزم كل اعانة على ذلك النقص معصيتها الناشئة من الاعانة عليها او بطلانه ضرورة واما ما يحرم من جهة التلازم بين طرفي العقد فانه يتعدى اثره الى الاخر اذا كان تحريمها اصليا لا تبعيا فلو فرضنا وقوع معاملة محرمة من احد الطرفين فان كان مستتبعا لتحريمها على الاخر بالاصالة لزم ان يكون كل من المتعاقدين عاصيا من جهتين من حيث صدور المحرم عليه بالاصالة ومن حيث حصول الاعانة به على اثم الاخر وان كان التحريم لكل منهما من جهة واحدة لم يكن من حيث الاعانة فاسدة كما هو المفروض والمعان من حيث توجه النهي الى فعله لا من حيث الاعانة لما عرفت من ان تحريم الاعانة لا يتعدى الى الاخر هذا اذا كان كل منهما عالما بالحال او جاهلا اذ اختص بالعلم احدهما فان كان المعين وكان الفعل محرما عليه بالاصالة تثبت المنهي في حقه من تلك الجهة وبدونه ينتفي مطلقا لعدم تحقق الاعانة والمفروض انتفاء التحريم لغيرها وان كان المعان وكان الفعل محرما على المعين بالاصالة ثبت منه من جهتين وبدونه من وجه واحد فقد علم مما ذكرناه ان تحريم البيع ممن لم يخاطب بالسعي ان اريد به تحريمه في الجملة كان القول به متوجها لحصول الاعانة المحرمة على بعض الوجوه وان اريد منه تحريمه مطلقا توجه القول بنفي التحريم لانتفاء الاعانة في بعض الصور ولعل نظر المثبت الى المعنى الاول والنافي الى الثاني فيعود النزاع بينهما لفظيا لا اتفاق في المعنى كما لا يخفى لكن العلامة في المنتهى حكى عن الشيخ القول بكراهة البيع ممن لم يخاطب بالسعي محتجا بانه اعانة على المحرم ثم نقل عن الشافعي انه قال بالتحريم لعدم البيع وهذا يعطي ان منشأ النزاع في المسألة الاختلاف في تحريم الاعانة وكراهتها وهو بعيد جدا بل مقطوع بفساده لاجماع على تحريم الاعانة على الاثم مضافا الى نص الكتاب فلا وجه للكراهة بل الظاهر ان المراد من الكراهة في كلام

الشيخ هاهنا هو التحريم لشيوع اطلاقها عليه في كلام القدماء او ان المراد من التحريم في التحريم الواقعي وان لم يعلم به المكلف اذ يبعد القول بكراهة الاعانة عليه لكشف النهي عن اشتمال المنهي عنه على قبح ذاتي غالبا وكيف كان فلا ريب في عدم صحة الاحتجاج بتحريم الاعانة على ما هو المطلوب هنا من التلازم بين تحريم المعاملة من احد الطرفين وتحريمها من الاخر وان وقع في غير هذا وتحقيق المقام ان تحريم المعاملة ان كان لتوجه النهي الى عينها او وصفها اللازم كما في بيع المشتبه ونكاح المحارم فالتحريم من احد الطرفين يستلزم التحريم من الاخر لان تحريمها على الوجه المذكور يقتضي فسادها على ما مضى شرحه وفساد المعاملة يقتضي تحريمها من الطرف الاخر لكون التحريم من لوازم الفساد على ما مر وان كان لتوجه النهي فيها الى امر خارج كما في البيع وقت النداء وبيع الامة قبل استبرائها والعقد المحلل بترك اذا قلنا بتحريمه فالتحريم من احد الطرفين لا يستلزم التحريم من الاخر الا من جهة الاعانة على الاثم للاصل السالم عن المعارض لكن الظاهر ثبوت الكراهة فيه لما مر آنفا في توجيه كلام الشيخ ره والشيخ اذا تتبعت كلام الفقهاء وجدته منطبقا على التفصيل المذكور غاية الانطباق فان المواضع التي قطعوا فيها باتحاد حكم الطرفين من القسم الاول وما اختلفوا فيه وحكموا بالاختلاف من الثاني وهذا من جملة الشواهد على ان مذهبهم في دلالة النهي على الفساد هو التفصيل الذي قلناه فان قلت حكمهم بالتحريم من الجانبين في تلك المسائل لو كان لوجه ما يدل على الفساد غير النهي فان فساد المعاملة يقتضي تحريمها مطلقا من الجانبين لا للنهي اصلا فهو ما نحن فيه من ان علم استفاده اليه بخصوصه قلت من تمسكهم بالنهي المتضمن للتحريم من احد الجانبين لطرفين في الحكم به مطلقا فان ذلك لا يستقيم الا بما ذكرناه لا باحتمال المذكور انما يتاتى في حكمهم بالتحريم من دون اشارة الى التعليل مع ان الظاهر فيه استنادهم ايضا الى النهي الوارد في المسألة لشيوع الاحتجاج بالنهي على الفساد في كلامهم كما عرفت لزوم العقد من احد الطرفين لا يستلزم لزومه من الاخر لان اللزوم معناه امتناع الفسخ فلا يجوز اختصاصه باحد وكون العقد من الاخر جائزا يسوغ له فسخه كما في كل عقد يثبت فيه الخيار لمن احد الجانبين فانه لازم من جانب الاخر كما صرح به الاصحاب ودلت عليه النصوص وربما قيل بان العقد اللازم انما يلزم من احد الطرفين لا يجوز له من احدهما مناف للزوم العقد وضعفه ظاهر ذهب بعض العامة في الجواب عن الطعن بتحريم عمر متعة النساء الى ان النبي مجتهد في الاحكام الشرعية فيجوز للمجتهد آخر مخالفته فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية لا يقتضي طعنا ولا يوجب قدحا فلا مانع

من ان يبيح النبي المتعة لمصلحة رآها ثم يحرمها عمر لمصلحة اخرى ظهرت له وهذا الجواب من الضعف والسخافة انما على اصول الامامية وقواعدهم فظاهر لقولهم بعصمة النبي وان ما يحكم به فهو صادر عن وحي الهي لا ينطرق اليه الخطأ لكان العصمة في تعمده وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي ومع ذلك فلا يسوغ لاحد مخالفته ولا الاجتهاد في مقابلة قضائه وحكمه في شيء اصلا واما على رأي الجمهور النافين لعصمة الانبياء فلانهم انما نفوا العصمة فيما ليس له تبليغ الاحكام الشرعية كتدبير الحروب واستصلاح الجيش ونصب الولاة وعزلهم وما اشبه ذلك فاما ما يتعلق بالاحكام الشرعية وتبليغها فقالوا بوجوب العصمة فيها لما تقتضيه المعجزة من وجوب تصديق النبي فيما يبلغه عن الله تعالى والقول بجواز صدور الخطأ فيها عنه سهوا كما يعزى الى شذوذ منهم مباهته بينة لا يلتفت اليها لاقتضائه افحام النبي وعجزه عن تسجيل الاحكام على الامة لاحتمال السهو والاشتباه وعدم اندفاعه الا بالعصمة عن ذلك مع ان المستفاد من كلام الامدي في الاحكام وغيره اجماع القائلين بجواز الخطأ على النبي على انه لا يقر عليه بل ينبه على خطائه فتحليله المتعة لو كان خطأ لوجب ان ينبه عليه وان يعدل عنه ولم يقع ذلك لا اندفع الطعن عن الجواب المذكور وايضا فالنصوص من الكتاب العزيز يدل على وجوب اطاعة النبي وتحريم مخالفته كالايات المتضمنة للامر بطاعته والنهي عن معصيته وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا وقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقوله من قائل واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا وغير ذلك من الايات الدالة على وجوب طاعة النبي والانقياد له فان كان وجوب طاعة النبي وتحريم مخالفته لمكان العصمة بناء على ان الخطأ والخطيئة كما ذهب اليه الامامية فالامر واضح وان كان لامر اخر غير العصمة يجتمع مع انتفائها اوجب القول بتحريم مخالفته في احكامه ولو كانت عن اجتهاد واحالة رأي فانا لو بنينا على اجتهاد النبي لا ينفع المجيب ولا يدفع الطعن المذكور لا بتنائه على تحريم المخالفة وذلك ثابت بما ذكرناه من الادلة وان لم نقل بالعصمة على ان الذي يعلم من تتبع السير وتصفح آثار السلف اتفاق الصحابة والتابعين على نفي الاجتهاد والرأي عنه ورد النص عن النبي فلم يعرف حكم في شيء من الوقايع والاحكام فانهم كثيرا ما يختلفون في المسائل ويتناظرون فيها ويحتج كل واحد منهم بما يدل على مقالته التزاما بخصوصه ولم يقل ان النبي مجتهد يخون

لمجتهد آخر مخالفته وانه يجوز رد نص الوارد عنه بالاجتهاد ومراعات المصالح والعادة في ضرب يا ترى لو جاز لذكروه في مقام التشاجر والتنازع وقد طال الامر في التخاصم بينهم فلم يعرض جواب القانون الذي ذكرناه من التزام النص ورد المخاصم بالوقوف عليه وقد وقع من المخالف المحرم للمتعة والشيخ المتقدم عليه ما يقتضي الاعتراف بالمنع من مخالفة النص وعدم جواز التعلل في ذلك بالمصالح والحاجة ونحوها الاصل في باب فتح المخالفة وسلوك سبيل المنافقة فمن ذلك قول ابي بكر حين استاذنه اسامة برسالة عمر بن الخطاب في التجوع وحل الاباحة عن وجوه الناس والدنيا بلم انه قطعا افضى رسول الله وقوله حين سأله عمر ايضا ان يولي امرهم اقدم سنا من اسامة فوثب من مكانه واخذ بلحية عمر ثم قال ثكلتك امك يا ابن الخطاب استعمله رسول الله وتامرني ان انزعه فانه قد علق النكير في الموضعين على مخالفة الرسول ورد قضائه وحكمه ولولا ان ذلك يوجب عليه التشنيع ولا استاذا والرد لفساد النظر وعدم موافقة المصلحة لم يصح منه الانكار من جهة مخالفة النبي ولا جاز له ان يهجو شيخ قريش وربيبها ومن كان مرشحا للخلافة العظمى ما منعه من الانكار عليه استحقاقه بعظم قدره ومنزلته حتى وثب من مكانه واخذ بلحيته وخاطبه بالثكل ثم جبهه بالرد عليه انه لم يعد شيء سوى انه تحمل رسالة تضمنت الاجتهاد ونصيحة جماعة المسلمين ولا يبعد كونه مطلوبا بالوجدان للاجتهاد في مقابلة النص ومن ذلك ما في لحج الطالب الانصار يوم السقيفة انكم رضيتم ان يتقدم من قدمه رسول الله وقيل لا مرتينا افلا رضيتم لامر دنياكم احتجوا عليهم لولايتهم بالامر بكونهم الانصار الذين آووا ونصروا وبذلوا اموالهم وانفسهم في الجهاد مع رسول الله وانه لولاهم لما قام عمود الدين ولا ظهرت شريعة سيد المرسلين الى غير ذلك مما ذكروه في ذلك المقام وليس احتجاجه عليهم بما ذكر من تقديم النبي ابا بكر في الصلوة في مقابلة ما ذكروه الا تقديما للنص على الاجتهاد مع ورود النص لم يصح لرد دليل كان لهم وفي الاحتجاج بمخالفة الاصل بينهم ومنهم قوله حين قال في بعض المنبر تيسير في جيش اسامة انه عليا هذا الشاب الحديث جبلة قريش يعني يا رسول الله اضرب عنقه فقد نافق وقوله يوم بدر حين سمع رسول الله ان لا يقتل احد من بني هاشم ولم يخرجوا طائعين فقال ابو حذيفة انقتل اباءنا واخواننا ونترك بني هاشم فلئن لقيت عم النبي لاضربنه بالسيف يعني يا رسول الله اضرب عنق هذا المنافق ولم ينكر النبي قوله بل لما رأى امرا به على ذلك لعذره بانه يحب الله ورسوله فلولا ان مخالفة النبي بالاجتهاد غير جائز لم يجز له الحكم بنفاق من انكر عليه ولا جاز له الاهمال في قتله الذا من حل دمه واباحه ومن كان لم يجز للنبي تقريره

على اعتقاده في ذلك بل كان يجب عليه ان يبني على ذلك فساد عقيدته وحسن قوله لعثمان حين سأله ان يرد الحكم
بن العاص الذي نفاه النبي صلى الله عليه وآله عن المدينة بعد ان رده ما اغلظه له في القول بقوله رسول الله صلى الله عليه وآله نفاه وتأمرني ان
ادخله والله لو ادخلته لم آمن من ان يقول لي قائل غيرت رسول الله صلى الله عليه وآله والله لان اشق الابلجم احب الي من ان
اخالف رسول الله صلى الله عليه وآله واياك يابن عفان ان تعاودني بعد اليوم ولو جاز مخالفة النبي صلى الله عليه وآله بالاجتهاد لم يكن
له ان يرد على عثمان اتبع الرد وكان يمنعه من مسوله اشد المنع لم يقع له تعليل الامتناع من ذلك بما فيه من
مخالفة النبي صلى الله عليه وآله بانه اوجب اليه منها بل كان ينبغي له ان يناظره ويحاجه بطريق الاجتهاد والنظر في المصالح و
المفاسد ويبين لعثمان وجه خطائه في ذلك والمنقول خلافه ومنها ان عمر كان يرى ان الدية للعاقلة ولا ترث
المرأة من دية زوجها شيئا [illegible] اجتهاده فيها وعمل على النص المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله بخبر الواحد وقال لو لم نسمع هذا
ان [illegible] لقضينا فيه برأينا وهذا صريح في تجويز ترك الاجتهاد مع وجود النص كما هو المطلوب
وبالجملة لو كانت مخالفة النبي صلى الله عليه وآله بالاجتهاد سائغة لا منع فيها لما عظم العجب فاي وجه لما [illegible]
على الانصار بفعله في مقابلة اجتهادهم وحكمه على المخالف بالنفاق واستهانه اياه في قتله واستناده
من بدل الحكم الى المدينة متحللا بما فيه من المخالفة للنبي صلى الله عليه وآله [illegible] اجتهاده في الدين تعويلا على النص المنقول
عنه وغير ذلك مما لو استقصي لا تدرى الغاية الا بالاسهاب والحاصل ان مخالفته عمدا يقتضي الضلال ولا
ضلال بلا الكفر والنفاق كما هو الحق وقد اجرى على لسان المخالف فالحجة عليه في تحريم المتعة التي اباحها
النبي صلى الله عليه وآله باعتراف منه [illegible] الباس في اللغة بمعنى العذاب قاله الجوهري وغيره فنفي الباس
بمعنى نفي العذاب او نفي ما يستلزمه وهو التحريم ومفهومه ثبوت احد الامرين فلا يحمل نفي الكراهة
الاعيان ابتنزيل المكروه منزلة المحرم لشدة كراهته والاصل في الاطلاق الحقيقة ويدل على ذلك
ايضا ان نفي الباس يستعمل غالبا ويراد به الكراهة كما يشهد به تتبع الاخبار وقد ذكر غير واحد من ا
المحققين ان نفي الباس عن الشيء يشعر بكونه امرا مرغوبا عنه راجح الترك لم يستعمل في الواجب والمندوب
وما ذلك الا لكون نفي الباس في قوة نفي التحريم الظاهر فيه   تحقيق حال كتاب الفقه المنسوب
الى سيدنا ومولانا ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه وعلى آبائه وابنائه افضل التحية والثناء مهم جدا
والحاجة اليها ماسة كثيرا والامر فيه ملتبس فان قدماء الاصحاب لم يعولوا عليه وانما اشتهر في
هذه الاعصار المتأخرة والسبب الاقوى في اشتهاره وانتشاره هو خالنا الامام العلامة المجلسي قدس

سره فانه اورده في بحار الانوار ووزع عباراته على الابواب واسند اليها في الاداب والاحكام المشهورة
الخالية عن المستند في الجمع بين الاخبار المتعارضة وتبعه والده المحدث المروج قدس الله روحه الشريف
فانه اول من روج هذا الكتاب وبنى في اللوامع وهو شرحه الفارسي على الفقيه على مطابقته العبارات
الصدوقين وفتاوى اكثر الاصحاب وبعدهما الفاضل الفقيه النبيه محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل
الهندي فقد سلك في كتاب كشف اللثام نوعا لاحكام في جملة الاخبار وعدة من روايته عن الرضا وعلى ذلك
جرى جماعة من مشايخنا الاعلام عطر الله مراقدهم ومنهم من سكت عن الرد والانكار وجماعة توقف فيه آخرون
ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر العاملي في الوسائل وعده من الكتب المجهولة المؤلف في امل الآمل وربما
زعم بعضهم انه تصنيف الشيخ الفقيه علي بن الحسين بن بابويه القمي والد الصدوق ولا ريب في فساد هذا الوهم فان
المغايرة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظاهرة لا مرية فيها وان وافق في كثير من العبادات وكتاب الشرائع ا
المنسوب اليه هو بعينه الرسالة الى ولده كما نص عليه النجاشي وان اوهم كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها
على ان مصنف هذا الكتاب قد انتسب في اوله فقال يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وقال في باب الاغسال
ليلة تسع عشر من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه وفي
باب غسل الميت وتكفينه قال وقد روي عن ابي عبد الله عليه السلام ان المؤمن [illegible] ان اول حبائك الجنة وفي كتاب
وفي كتاب الزكوة روي عن ابي القاسم في تقديم الزكوة وتأخيرها [illegible] ستة اشهر في باب الربوا ان الغيبة
وروي حديث [illegible] هذا [illegible]
البيت وبالجملة فالكتاب مشحون بما يبطل احتمال كونه لعلي بن بابويه او غيره من الفقهاء فهو اما للامام او انه
موضوع عليه واحتمال الوضع فيه بعيد لما يلوح من هذا الكتاب من حقيقة الحق وورود الصدق ولا تنافي ما
شتمل عليه من الاصول والفروع والاخلاق مطابق لمذاهب الامامية وما صح عن الائمة ولا داعي للوضع في مثل
ذلك فان غرض الواضعين تزييف الحق وترويج الباطل والغالب وقوعه من الغلاة والمفوضة والكتاب
خال عما يوهم ذلك وفي البحار كتاب فقه الرضا اخبرني به السيد الفاضل المحدث القاضي امير حسين
طاب ثراه بعدما ورد اصفهان قال اتفق في بعض سني مجاورتي في جوار بيت الله الحرام ان اتاني جماعة من
اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا وسمعت الوالد ره يقول كان عليه خطه
صلوات الله عليه وكان عليه اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء فاخذت الكتاب وكتبته وصححته فاخذ الذي

قدس سره هذا الكتاب من السيد واستنسخني وصححني واكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق ابو جعفر
محمد بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها
اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه وعن المولى المقدس التقي والد شيخنا المجلسي صاحب البحار انه قال من
فضل الله علينا ان كان السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي امير حسين طاب ثراه مجاورا عند بيت الله الحرام
سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذه البلاد يعني اصفهان ولما تشرفت بخدمته زيارته قال اني جئتكم بهدية نفيسة
وهي الفقه الرضوي لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة من اهل قم معهم كتاب قديم وكتب في زمان ابي الحسن
علي بن موسى الرضا وكان في مواضع منه خطه وكان عليه ذلك اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل
لي العلم العادي انه من تاليفه صلوات الله عليه فاستنسخت منه وقابلت مع النسخة ثم اعطاني الكتاب وا
ستنسخت منه نسخة اخذها بعض الفضلاء ليكتب عليه ونسيت الاخذ ثم جاءني بها بعد تمامي الشرح العربي
على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقليل من الشرح الفارسي ثم لما تفكرت فيه ظهر لي ان هذا الكتاب كان عند ا
لصدوق وابيه وكل ما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادرا وكلما يذكره الصدوق
في هذا الكتاب بدون السند فهو ايضا عبارته فرأيت ان اذكره في مواضعه انه منه لتندفع الاعتراضات لا
صحاب وشبهاتهم والظاهر ان هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد ايضا وكان معلوما عندهم انه منه عليه صلوات
الله عليه ولذا قال الصدوق اني [illegible] احكم بصحته والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله الاقدمين
وقد قال في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارة ابيه في رسالته اليه في مسئلة تخلل الحدث الاصغر
في اثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمة الظاهر ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارة من [illegible] الى
ولده من كتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات الصدوق التي يفتي بمضمونها ولم يسندها الى الرواية كانت من
هذا الكتاب وهذا الكتاب بخطه في قم وهو عند الثقة العدل القاضي امير حسين طاب ثراه استنسخ هذا الكتاب
قبل بنحو من عشرين سنة وكان في عدة مواضع منه خط الامام الرضا [illegible] خطه عليها
اسم القاضي ومن موافقة الكتاب لكتاب الفقيه حصل الظن القوي بان علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا عالمين
بان هذا الكتاب تصنيف الامام [illegible] الصدوق [illegible]
الى هذه المواضع [illegible] الى آخر الكتاب [illegible] كتاب الحج في شرح [illegible] اسحق بن عمار
فيمن ترك في اثناء السعي [illegible] ان المشهور بين الاصحاب [illegible] الطواف والسعي اذا كان [illegible]

الطواف اتمه من النصف وهو موافق لما في الفقه الرضوي والمظنون ان الصدوق كان على اليقين من كونه
تاليف الامام ابي الحسن الرضا وانه كان يعمل به جماعة القدماء منهم من كان عنده هذا ومنهم من كان
يعتمد على فتاوى الصدوق المأخوذة منه لجلالة قدره عندهم ثم حكى عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما
قالا ان هذه النسخة قد اتى بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام
في عدة مواضع وان القاضي امير حسين ره قد اخذ من تلك النسخة واتى بها الى بلدنا وان استنسخت
نسخة من كتابه والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده
الصدوق في الفقيه لما فيه من دون تغيير او بتغيير يسير في بعض المواضع ومعهذا الكتاب [illegible] عند قدماء
الاصحاب فيما اتوا به والقاضي امير حسين الذي حكي عنه الفاضلان المجلسيان ذلك هو السيد امير حسين بن
حيدر الكركي ابن بنت المحقق الشيخ علي بن عبد العال الكركي طاب ثراه وكان قاضي اصفهان والمفتي بها في ا
الدولة الصفوية ايام سلطان العادل طهماسب الصفوي ره وهو احد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين
مصنف مجيد طويل الباع كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوطة في نفي وجوب الجمعة عينا في زمن الغيبة وكتاب
النفحات القدسية في اجوبة المسائل الطبرسية وكتابا في المنازعات عن التفضيل والمساوات [illegible]
فضيلة امير المؤمنين صلوات الله عليه على جميع الانبياء ومساواته لنبينا الا في النبوة وهو كتاب جليل ينبئ
عن فضل مؤلفه النبيل وله كتاب الاجازات فيه اجازة جمع غفير من العلماء المشاهير له منهم خاله المحقق
المدقق الشيخ عبد العالي بن المحقق الشيخ علي الكركي وابن خالته السيد العماد امير محمد باقر الداماد
والشيخ الفقيه الاوحد الشيخ بهاء الدين محمد العاملي قدس سرهم جميعهم بالعلو والفضل والفقه والنبل
وفي اجازات شيخنا البهائي له بخطه [illegible] لسيدنا الاجل الافضل صاحب المفاخر والنسب الطاهر بالتحقيق
الفائق والتدقيق الرائق جامع معالم الخصال ومحاسن الكمال المتخلي عن ربقة التقليد المتحلي بحلية الا
ستدلال شرف السيادة والافادة والافاضة [illegible] علماء الفرقة الناجية امثاله وذكر غيره
في اجازته نحو ذلك ونحن نروي عن هذا السيد [illegible] ما صحت له روايته واتصلت لدينا روايته
بطرق متكثرة عن شيخنا العلامة المجلسي عن والده المقدس قدس سرهما وقد دخل في ذلك هذا الكتاب
وهو كتاب الفقه الرضوي حيث ثبت برواية الثقات عنه كونه عنده من قول الرضا وهو ثقة وقد اخبر في
شيء ممكن وادعى العلم فيصدق ويعضده حكاية الثقة المجلسي فيما تقدم من كلامه عن الشيخين اللذين

مدحهما و ذمّهما ما يطابق ذلك الفحوى ويصدّقهما وقد اتّفق لي في سني مجاورتي في المشهد المقدّس
الرضوي على مشرّفه سلام الله العلي انّي وجدت في نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة
الرضوية انّ الامام علي بن موسى الرضا ع خلّف هذا الكتاب لمحمّد بن السكين وانّ اصل النسخة وجدت
في مكّة المشرّفة بخطّ الامام ع وكان بالخطّ الكوفي فنقله المولى المحدّث الاميرزا محمّد وكان صاحب
الرجال الى الخطّ المعروف ومحمّد بن السكين في رجال الحديث رجل واحد هو محمّد بن سكين بن عمّار النخعي
الجمّال ثقة له كتاب روى ابو محمّد ... قاله النجاشي في كتابه وفي الفهرست انّ الطريق
اليه ابراهيم بن سليمان ... هو ابراهيم بن سليمان بن عبيد الله بن حيّان والطبقة تلائم كونه من اصحاب
الرضا ع قيل ويروي عنه ابن ابي عمير من اصحاب الرضا والجواد ع فيكون محمّد بن سكين من كبار اصحاب الرضا
قبله ويروي عنه ابن ابي عمير وهذا النقل وان لم اجده لاحد من المعتبرين الّا انّه يلوح عليه آثار الصدق ويصلح
للتأييد ما تقدّم انّ الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين
علي بن بابويه القمّي قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتأخّرين عن الشيخ الطوسي ره ما هذا لفظه السيّد
الجليل محمّد بن احمد بن محمّد الحسيني صاحب كتاب الرضا فاضل ثقة كذا في عدّة نسخ متعدّدة من رجال
المنتجب وفي كتاب امل الآمل نقلا عنه والظاهر انّ المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب واما الرسالة المذهبة
المعروفة بالذهبية وطبّ الرضا فهي عدّة اوراق في الطبّ منقولة الرضا للمأمون وارادتها من هذه العبارة
في غاية البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا وجود نسخة الاصل عنده او انتهاء اجازة الكتاب اليه او
انّه روى هذا الكتاب عن الامام بلا واسطة او انّه ... من العلماء المتأخّرين الذين لم يدركوا
اعصار الائمّة ع فهذا ابتاء ما عندي ... من قبلي في هذا الكتاب ممّا يشهد باعتباره وصحّة انتسابه الى الامام
علي بن موسى الرضا ع ومن اعظم الشواهد على ذلك مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوقين
لذلك وشدّة تمسّكهم به حتّى انّهم قدّماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة والاخبار المستفيضة
بل الخبار ما في هذا الكتاب وخالفا الاجلّة ممّن تقدّمهما من الاصحاب وعبّرا في الغالب بنفس عباراته وجعله
الصدوق في الفقيه وهو كتاب حديث ورواية ولم يسندها الى الرواية ويلوح من الشيخ المفيد طاب
ثراه الاعتماد والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة ومعلوم انّ هذه الاعاظم الذين هم اساطين الشيعة
لا يستندون الى غير مستنده ولا يعتمدون على غير معتمد وقد سرت فتاويهم الى من تأخّر عنهم لحسن ظنّهم

بهم وشدّة اعتمادهم عليهم وعلمهم بانّهم ارباب النصوص وانّ فتاويهم عين النصّ الثابت عن الحجج
عليهم السلام وقد ذكر الشهيد طاب ثراه في الذكرى انّ الاصحاب كانوا يعملون بشرايع علي بن بابويه ومرجع
كتاب الشرائع ما اخذه وهو هذا الكتاب كما هو معلوم لمن تتبّعهما وتفحّص ما فيهما وعرض احدهما على
الآخر ومن هنا يظهر عذر الصدوق ره في عدّه لرسالة ابيه من الكتب التي اليها المرجع وعليها المعوّل فانّ
الرسالة مأخوذة من الفقه الرضوي الذي هو حجّة عنده ولم يكن الصدوق ليقلّد اباه فيما افتاه حاشاه
من ذلك ثمّ حاشاه وكذلك اعتماد الاصحاب على علي بن بابويه فانّه ليس تقليدا بل اجتهاد لوجود السبب المؤدّي
اليه وهو العلم بكون ما تضمّنه هو عين كلام الحجّة تمّت بعون الله تع والحمد لله اوّلا وآخرا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين حمدا لا يقوى على احصائه الّا هو ربّنا والصلوة والسلم على محمّد وآله الطاهرين صلوة
يرضون بها عنّا منتهى الرضا ويشفعون بها لنا ونستعينه تع ونستهديه ونتوكّل عليه ولا حول ولا
قوّة الّا به ولا خير الّا ما اعطى ونسأله ان يوفّقنا لما يرضى ويبلغنا بما وفق ويهدي
يقول الراجي عفو ربّه الغافر ابن محمّد اكمل محمّد باقر انّه لمّا بعد العهد عن زمان الائمّة ع وخفي امارات
الفقه والادلّة على ما كان المقرّر عند الفقهاء والمعهود بينهم بلا خفاء والخفاء بانقراضهم وخلوّ الديار
عنهم الى ان انطمس اكثر آثارهم كما كانت طريقة الامم السابقة والعادة الجارية في الشرائع الماضية انّه
كلّما بعد العهد عن صاحب الشريعة خفي اماراته شديدة وحدثت تخيّلات جديدة الى ان تضمحلّ تلك
الشريعة ومن هذه الجهة ... انّ شيخنا المفيد ره ومن بعده من فقهائنا الى الآن كانوا مجتمعين
على ... كثيرة عديدة ... للعامّة ... طريقة الائمّة ع ومعرضين
لطريقة الخاصّة ... ونهاية جلالتهم ومهارتهم في الفقه والحديث وتبحّرهم ونهيهم
وورعهم وتقويهم وكونهم المؤسّسين لمذهب الشيعة المروّجين له في رأس كلّ مائة المتكلّمين لا
سيّما الائمّة ع ... في غاية الفهم والفطانة والقوى القدسيّة بل ربّما كانوا في صغر سنّهم كلا فضلاء
من الكبر وبناء شريعة الشيعة من بعد غيبة امامهم الى الآن على قولهم في اصولهم وفروعهم ومذهبهم في
الاعصار ... هذا التوهّم اجترأ كلّ ... الى الاطلاع ... في ادلّة الفقه ... دخل نفسه

في الفقه وحصل لنفسه فقها جديدا من تركيب مقدّمتين الاولى انّ كلّ من ظنّ من جهة الاحاديث حكما
وفهم في نفسه منها امرا يكون ذلك حجّة له ولا يكون يجوز تقليد غيره لانّه فقيه ... كما لم يظهر له وجهه
وعالم بفهمه ممّا ذكره الفقهاء الّا اصل له ويكتفي في ذلك بمن قال ومن اين ثبت فربّما يعدّ نفسه افقه من
جميع فقهائنا ويحكم بصحّة فهمه الحاصل له من المقدّمتين الفاسدتين وبطلان فهم الفقهاء وان كان ذلك
امرا متّفقا عليه بينهم ولا يتأمّل في انّه كيف يكون فكره الواحد الفاتر القاصر البعيد العهد غاية البعد عن صاحب
الشرع الجاهل بجميع مباني افهام الماهرين القريبي العهد الذين هم ائمّة في فنّ الفقه ولا ... القويّة
المتأمّلة الماهرة القريبة العهد ... ممّا ... خطأ ولو كان له اتّفاق لحكم بكون فكره ... جهة
مخالفته لما كما هو الحال في سائر العلوم والامور التي مرجعها الى اهل الخبرة ... خلافهم
بل يتبعونهم ويقلّدونهم ويعدّون الترجيح في نظرهم هو الذي اختاروه وان كان في ظنّ انفسهم انّ الامر ليس
كما اختاروه مع انّه لا يتأمّل في انّه من اين ثبت انّ كلّ من ظنّ حكما يكون حجّة له كيف وهو مخالف للآيات والا
خبار والاعتبار كما ستعرف وان توهّم انّ المجتهد يعمل بظنّه فهو توهّم فاسد لانّه في الحقيقة يعمل باليقين كما
ستعرف هذا مع انّه ثبت بالادلّة انّه يجوز تقليد المجتهد كما ستعرف انشاء الله تع ولم يثبت انّ كلّ من ظنّ امرا يكون
ظنّه حجّة والتقليد على مثله واجب وبالنسبة اليه يجب البتّة لعموم الادلّة بخلاف الاجتهاد لعدم العموم بل عموم
العدم كما ستعرف مع انّه لو تمّ لثبت حجّية ظنّ الجهّال والاطفال والنساء ايضا مع انّه ... من هؤلاء ...
او فليس لمجتهد ... غاية الجهد في تحصيله ويتشدّدون في الطلب ولا يسامحون ولا يكتفون بقول من قال ومن اين
ثبت ولا يعتقدون بمجرّد ذلك بل يستفرغون الوسع في الفحص حتّى انّهم لو لا يجدونه ... الفحص ...
على وفق ... ممّن طلب شيئا وجدّ وجد ومن قرع بابا ولجّ ولج ... الفقه من الفلس ولو عاملوا فيهما
ملتهم في الفلس لوجد كما وجد المحقّقون الاعاظم ... عند العالم ثمّ ربّما ...
بعضهم لكن بقلب ... قد اشرب في قلبه شبهة ... الآتية ... فلم يدر ... ومعلوم
انّ القلب اذا كان بهذه المثابة لا يدرك البديهي فضلا عن النظري ولا ينفكّ بالقطعي فضلا عن الظنّي وشبهتهم
الاخرى هي ايضا مخالفة للبديهة وهي انّ رواة هذه الاحاديث ما كانوا عاملين بقول المجتهدين مع انّ الحديث كان
حجّة لهم فنحن ايضا مثلهم لا نحتاج الى شيء من شرائط الاجتهاد ونحن تابعون لهم ولا يتفطّنون بانّ الراوي كان
يعلم انّ ما سمعه كلام امامه وكان يفهم من حيث انّه من اهل اصطلاح زمان المعصوم ع مراد امامه ولم يكن مبتلى

بشيء من الاختلالات التي ستعرفها ولا محتاجا الى علاجها اصلا في كلّ فائدة ممّا سنذكر من سوى الفائدة الاولى
... في الآيات والاخبار بالنسبة الينا اختلالات بانواع شتّى فضلا عن مجموع الفوائد
وانّه لابدّ من علاج تلك الاختلالات حتّى يتمسّك بها فلاحظ سيّما الفائدة الرابعة والسادسة وبعض
... على فرض ان يكون الراوي ... مبتليا ببعضها كان ... علاجها البتّة ونحن نحتاج الى المعرفة على
فرض انّ الرواة كانوا عاملين بالعلاج وكان علمهم بغير مستمسك شرعي كان خطأ البتّة فكيف ...
... وبالجملة نحن ... لعلاج اختلالات لا تحصى من جهة السند ومن جهة المتن ومن جهة التعارض
ومن جهة العلاج ... الى علاجها وفيه هذا الكتاب لاجل هذا ايسّر الله تع لاتمامه
وتسهيله وتسديده على حسب ما يجب وان ينتفع منه المؤمنون الطالبون نفعا كاملا بالغا بحقّ
... الشهداء خامس اهل العباء عليه وعلى ابيه وامّه وابنائه والسعداء
المستشهدين بين يديه والملائكة الحافّين حول جسده الشريف القدسي وصلوة وسلام ...
بالفوائد الحائريّة على مشرّفها الف سلام وتحيّة الفائدة الاولى في عظم خطر الفقه اعلم انّ المسامحين في
الفقه لا يقربون الى الطبّ ... خوفا من خطره ولكنّهم يتعاطون به ولا يبالون غاية المبالغة في
الاحتياط والتأمّل والملاحظة ... مع انّ الفقه اعظم خطرا واشدّ ضررا لانّ ضرره في الابدان
والفقه ضرره فيها وفي الفروج والانساب والاموال والايمان وغير ذلك حتّى في مثل الطبيب ايضا لانّه
... مع انّ اثر الطبّ يفنى واثر الفقه يبقى ويتمادى الى يوم القيمة ... يشيع ويذيع بخلاف
الطبّ مع انّ الطبّ تجربيّات ... والفقه تعبّديّات غالبا لا طريق للعقل والتجربة اليه فليس بيدنا
الّا البناء على شيء لا من جهة عقلنا ولا من جهة تجربتنا ولا غيرهما وايضا الطبّ لا يقع فيه الاختلالات الشديدة
المتكثّرة غاية الكثرة المحتاجة الى غاية بذل الجهد في علاجها ايضا التهديدات التي وردت في الفقه لم ترد في الطبّ
قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله الآيات بحكم بالظلم والكفر والفسق جميعا في آيات متواليات وقال في رسوله
ولو تقوّل علينا بعض الاقاويل ... فانظر الى هذا التهديد الشديد ...
وانظر الى غير هذا من الآيات والاخبار حتّى انّه ورد من حكم بدرهمين بغير ما انزل الله فقد كفر بالله العظيم
... المواريث ... الدماء ... يستحلّ بقضائه الفرج الحرام ويحرم به الفرج الحلال
ويؤخذ من اهله ويدفع الى غيره وورد ايضا انّ المفتي ضامن وقال ... او لم يقل وورد القضاة اربعة

ثلث في النار وواحدة في الجنة من الثلاثة من يقول الحق لكن لا يدري انه حق ومن انه هالك
وان هالك الى غير ذلك من ان المفتي على شفير السعير وان اجراكم على الفتيا اجراكم على الله تعالى وايضا
الفقه كله ظني لا طريق الى اليقين فيه حصول الظن بما كان في غاية القرب من القتل مع انه قريب
منه الى شيء من المسائل والغفلة بدله ويصير شكا بل وهما وبعض ... ولعل حصل
العلم لبعضهم ... وان يكون الظن حصل فيه لاحتمالات التي ... في العلاج ... اني انه
يكشف ... الى محاكمة ... على عصر ... اهل ذلك العصر ... بتقديمه
مسلما وايضا اشتهر من اهل العرف ان الطبيب ... وان النفوس والابدان
وان الفقيه ... والفقهاء ... في الاديان
ان المفتي ... هم بعضا من كل شيء يكون يجب ... الشارع
ومن ... في ... على ... الاحكام الشرعية الى الوحي
... فساد الوهابين ... ان الاحكام الشرعية ... ما
توقيفية موقوفة على تقدير ... في العبادات والمعاملات وسواء كانت الاحكام الخمسة او
الموضوع مثل النجاسة والطهارة والصحة والفساد وكون شيء جزء شيء او شرطه او مانعه شيء
فلما ... مما يستقل بادراكها العقل ام لا ... بعضها حكما شرعيا
فالم يثبت ان الشارع حكم ... الشيعة والمعتزلة ... بين حكم العقل والشرع
فكون الثاني ... حكم العقل من ... حكم الشرع ... جلالة
على ذلك الاخبار الكثيرة الدالة على كون العقل حجة وانه يجب متابعته على الاطلاق وان كثير اصول الحكم
اليوم مبني على تحسينه وتقبيحه مثل عدم صدور القبيح من الحكيم وقبح ترجيح المرجوح وغير ذلك مما هو من
اصول الدين ... من الفروع ... بعض في ذلك ... بالادلة والاخبار الظاهرة في عدم التكليف
ما لم يكن من الشرع بيان وانه يجب الاخذ بالاحتياط مطلقا وان ... الاعضاء او العقول ويمكن
الجمع بينهما بحمل الثانية على ما يستقل العقل بادراكه وغير ذلك الا انه لا ثمرة في كونه دليلا على ما موضع
يستقل العقل بادراكه بعنوان الجزم بظهور من دليل شرعي آخر انه كذلك لكن ما ... العقل ... ايضا
وللتأسيس ... الاحكام وهي عبارة عما تعلق به الاحكام ومما يتعلق به الاحكام ومما يتعلق به الاحكام

ومعنى لفظ الوجوب ... الامر وامثال ذلك فهي ليست بتوقيفية لا موضوعات التي هي العبادات والمراد
منها ما يتوقف صحتها على النية ... الا ما هو ... لذا يقولون ان العبادات توقيفية ووظيفة الشرع بعنوان
بيان ماهيتها لا احكامها فان احكام المعاملات عندهم توقيفية ايضا قطعا والمراد من المعاملات هنا ما عدا
العبادات المذكورة فدخل فيه مثل غسل الثوب النجس للصلوة وغيره من شروط العبادات مما لم يكن هو ايضا
عبادة مثل غسل الجنابة وكذا ما يقول الشارع في بيان ماهية العبادة مثل قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم
الجمعة الاية فحكم الشرع فيها هو وجوب ترك البيع وقت النداء توقيفية مطلوبة لفظة اذا ويوم الجمعة والبيع
وضيعة ونداء وما ماثلها وامثال ذلك فليست بتوقيفية وليس بيانها وظيفة الشارع بل يرجع الى اللغة او
العرف او غير ذلك مما يثبتها واما لفظ الصلوة والنداء اذا كان المراد منه الاذان وذكر النداء لكان المراد منه
الصلوة فتوقيفي ايضا لا يمكن للعرف او اللغة او العقل وغير ذلك وشرط ماهية الصلوة والنداء ما لم يكن
بيان من الشرع وهذا ظاهر لا خفاء فيه كما ان الحكم الشرعي توقيفي يكون ظاهرا ايضا وسيجيء الادلة على ذلك اتم
الخفاء ومقاصد ... الفرق بين مثل غسل النجاسة مما ... في المعاملات وغسل الجنابة مما هو داخل في
العبادات والثمرة في الفرق ... في دليل الترجيح في المعاملات الى غير الشرع وستذكر المقاصد ان شاء الله واما ما يقول
الشرع في بيان جهة العبادة فليس بتوقيفي ايضا مثل ان يقول في الوضوء اغسلوا وجوهكم وايديكم وغير ذلك فلا يحتاج
الى البيان ما لم يكن فيه اجمال مثل الصعيد في التيمم وغير ذلك والفرق بين المجمل والعبادات ان المجمل يكون له معنى
معروف الا انه غير متعين بخلاف العبادات فانا لا نعلم معناها وان كنا نعلم ان فيها امرا معتبرا مثل غسل الجنابة
مثلا نعلم انه يجب فيه غسل لكن لا نعلم انه بعد يكون فيه شيء لا نعرفه فيجوز اجتماع اللفظ لا نعرف جميع معناه
لكن القاضي من اهل السنة ذهب الى ان ما ذكر على ... المعلوم شرائط الصحة يجب الشرع وجعل العبادات
مثل المعاملات في انه اذا ورد لفظها نحمله على المعنى اللغوي او العرفي فاذا ورد من الشرع انه لا بد فيه من كذا وكذا
نجعله شرائط صحتها يجب للشرع لا انه داخل في ماهيتها فاذا قال اغسل نحمله على الغسل اللغوي
او العرفي من دون نقل وهو مسلم عند الكل فاذا قال لا يتم ان يكون بالماء او يكون غسل البشرة متقدما وغير
ذلك مما ثبت منه نجعله شرائط الصحة بعد ما ثبت ولم يثبت نقتصر على اللغة او العرف ولا نعدها اصلا كما
هو الشان في كل موضع من مواضع المعاملات وكذا يجعل القاضي قول الله اغتسل من الجنابة وصل واذن وغير
ذلك بانه يحمل على الغسل اللغوي او العرفي والصلوة على مجرد الدعاء والاذان على مجرد الاعلام الى غير ذلك

متى يثبت شرائط الصحة فما لم يثبت فالاصل عدمه ومقارنه في مثل الصلوة والاذان وان فيهم في غاية الوضوح
واما في مثل الغسل للجنابة فكذلك ايضا على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما على القول بعدمه فبعد
وجود القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي وارادة المعنى الشرعي يحمل على المعنى الجديد الشرعي لانه ... ليس
الا انه حقيقة في اصطلاح الشارع او مجاز وكيف كان هو معنى جديد مغاير للمعنى اللغوي والحاصل ان حقيقة
المتشرعة في المعنى المستحدث من الشرع المعلوم اجمالا يقينية واجماعية وامارات الحقيقة مثل التبادر وعدم
صحة السلب وغيرهما متحققة فيها ولا شك في انه معنى مغاير للغوي والعرفي سواء كان حقيقة شرعية
ام لا يفهم من مجرد اللفظ او بانضمام القرينة واما المعاملات فلم يتحقق فيها حقيقة المتشرعة كما هو الظاهر
مع انه يكتفي عدم الثبوت والاصل بقاء المعنى على ما كان وعدم النقل فظهر ان طريقة الاستدلال في العبادات
مغايرة لطريقته في المعاملات ومن لا يعرف الفرق بينهما ولا يميز يخرب في الفقه من اوله الى آخره تخريبات
كثيرة هذا حال الاحكام الشرعية وموضوعاتها واما الاحكام الغير الشرعية وموضوعاتها فليست بتوقيفية مثل
الاحكام العادية والعقلية والطبية والمنطقية وغير ذلك اذ لا مانع من ان يقول هذا قبيح عندنا او في عادتنا
او عندي مثلا بعد ان لا يكون كذبا وان لم يكن قبيحا عند غيره او في عادة غيره ولا مانع ايضا من متابعتها والعمل
بها ما لم يجعل داخلا في الشرع وما لم يدع العمل بها مانه من الشرع لان الاصل عندنا براءة الذمة كما ستعرف
بل معاد العالم في امور المعاش على ذلك بل لا مانع من ان يجعل احد امرا وسيلة لنجاته يجب استعماله
عقله بعد ان لا يدخل في البدعة ولا يعد عليه شيء مما منع من الشرع الفائدة الثالثة قد عرفت ان الموقوف على النص
ليس الا نفس الحكم الشرعي وماهية العبادات لكن ثبوت ماهيتها من النص لا يكاد يمكن الا بالنسبة الى قليل
منها نعم يثبت اجزاؤها غالبا من النص واما مجموع الاجزاء الواجبة وشروطها من حيث المجموع فقلما ثبت
من النص ومنهم من يثبتها بضميمة اصل العدم مع ان الامور التوقيفية لا يثبت به لا سيما انهم لا يقولون
الا من حقيقة ... لعدم لاصالة عدم مدخلية غيره في معناه كيف الحال في غيره من الالفاظ لا يثبتون معناها
بضميمة الاصل ابدا مع انه فيه وكذا مصطلحين الاطباء وامثالهم ... ان التمسك بالاصل موقوف
على ثبوت حجية الاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي لان حال العبادات حال نفس الحكم مع انه ربما يعارضه
اصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه وهذا يعارض اصالة
البراءة ايضا لو تمسك به ولا يثبت الا بالاجماع او نص والثاني مفقود فتعين كون البيان بالاجماع فان النبي ...

الاجماع على كونها عبادة يكون العبادة المطلوبة ويمكن اثباتها من اصطلاح المتشرعة بان يقال التبادر في
اصطلاحهم هو هذا فيكون حقيقة عند المتشرعة فيكون مما امر به الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
فظاهر واما على القول بالعدم فيكفي وجود القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي اذ مسلم ان المراد هو
هذا المعنى الحقيقي عند المتشرعة لان كثرة الاستعمال من الشارع فيه صار الى حد لم يقبل القول انه صار اللفظ
حقيقة فيه عند الشارع فيترجح في النظر انه هو المراد لا المعنى الذي لم يعهد من الشارع استعماله فيه
او ندر استعماله فيه مع ان الحقيقة الشرعية عندنا ثابتة في زمان الصادقين صلوات الله عليهما ومن
بعدهما كما سيجيء ... الى الاخبار عنهم ... في الالفاظ العبادات
هل يكون اسامي للصحيحة المستجمعة لجميع شرائط الصحة ام يكون اسامي للاعم فعلى هذا يشكل الثبوت في هذه
الطريقة لاحتمال كونها اسامي للصحيحة ... الثبوت في الاجماع واما على تقدير كونها اسامي للاعم
... طريقة الاثبات ... حالها حال المعاملات ... لكن الشان في ثبوت ... هذا
هذا المذهب انما تتصف بالصحة والفساد وينقسم اليهما ... ان انما تستعمل كثيرا في الاعم
... ما ثبت منها الاستعمال ... الحقيقة ... الاخبار ... المذهب الاول
التبادر ... الاطلاق وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال
في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي الفائدة الرابعة قد عرفت ان موضوع الحكم اذا كان من المعاملات يجوز
اخذه من غير الشرع والدليل على ذلك قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وفي الحديث ان الله
اجل من ان يخاطب قوما بخطاب يريد منهم خلاف ما هو بلسانهم ومما يفهمونه وايضا من المعلوم ان الرسل
والائمة اذا كانوا يتكلمون مع قوم ويخاطبونهم ويكالمونهم لا يريدون منهم الا ما هو مصطلحهم ومما
يفهمونه وما هو طريقتهم والا لزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وهما قبيحان قطعا وايضا فائدة
الرسل والائمة ابلاغ الاحكام وتحصيل الانتظام للدنيا والاخرة ولا يتاتى الا بالمخاطبة والافهام بما
لا يحصل الا بان يريدوا منهم ما هو مصطلحهم ومما يفهمون وايضا تتبع احاديثهم ... عن ذلك
... بل يحب عليه ... اذا عرفت هذا فاعلم ان الذي اقتضاه الادلة هو حجية عرف
الشارع واصطلاحهم الراوي المخاطب خاصة وانه هو الحجة في الاحاديث ... لا اصطلاح اهل اللغة
ولا اصطلاح عرف زماننا ولا العرف العام ولا الخاص ولا اصطلاح احد آخر فان ثبت اصطلاحهم فهو

والاقرب الى عرفنا ونقم اليه اصالة عدم النقل وعدم التغير والتعدد وبقاها كان على ما كان فنقول معنى
اللفظ على ما هو في عرفنا كان كذلك في زمان الشارع وفي اصطلاحه ايضا بل وفي اللغة ايضا كذلك الا ان المعتمد
وهو اصطلاح الشارع او نرجع الى كلام اللغوي ونقول المظنون انه صادق لكونه من اهل الخبرة ونضم
الى كلامه اصالة عدم معنى اخر غير ما ذكر او ان المظنون عدمه فيحصل الظن انه هو المعنى الذي اراده
الشارع هذا اذا كان معنى عرفنا او معنى في اللغة واحدا واما اذا كان متعددا فنبذل الجهد في تحصيل
الحقيقي باستعمال امارات مثل التبادر وعدم صحة السلب وغيرهما ثم نضم اليه اصالة العدم وغيره ونفعل
بحسب ظن الفرق الشارع هذا اذا كنا نجد المعنى في عرفنا دون اللغة او بالعكس اما لو وجدنا فيها فتحصل
الاشكال ووقع النزاع العظيم في ان الحجة عرفنا او عرف اللغة فمنهم من قدم العرف ومنهم من قدم
اللغة فاذا كان عرفنا او في المتشرعة مثل الطهارة والصوم فالنزاع بعينه هو النزاع المشهور في ان الحقيقة
الشرعية ثابتة ام لا فمنهم من اثبته مطلقا ومنهم من نفاها مطلقا ومنهم من ادعى الثبوت في زمان الصادقين
عليهما السلام ومن بعدهما قطعا وان عدا استعمال المتشرعة في ذلك وربما ادعى عدم الخلاف في ذلك ومنهم من ادعى
التفصيل بالنسبة الى الالفاظ حتى انه ربما قال في مثل لفظ السنة والكراهة والنجاسة والطهارة في جميع زمان
الائمة عليهم السلام والوقف من القائل بالثبوت مطلقا ان الشارع نقل الالفاظ من اول الامر ثم فهم معانيها بالترديد
بالقرائن وظهر علينا ذلك بالاستقراء وربما احتمل بعضهم انه استعمل من اول الامر مجازا الا انه اشتهر في زمانه
فيحصل الاشكال في الثمرة والمنقول من دليل المذهبين في غاية الفساد والمعتمد في الثبوت هو الاستقراء وهو
الظاهر من كلام الحاجبي وفي النفي هو اصالة العدم لبقاء يعني اصالة التأخر الحادث كما يشير اليه عبارة بعضهم
والحق الثبوت في زمان الصادقين ومن بعدهما بشهادة الاستقراء وان الشارع في ذلك لعله وفي زمانهما
ايضا كان يريد لعلي التحقيق يريد الظاهر الثبوت بالقياس الى مثل الطهارة والصوم في زمان الرسول
بل وكلا يبعد في مثل السنة بما قبل زمانه فان الامم السابقة كان لهم صلوة وصوم وزكوة وحج
فتامل ثم بالنسبة الى مثل السنة وما يشبه التلبيد في زمانهما ايضا فتامل واما اذا كان عرفنا اوفي
العام مثل الدابة والان ومثل البلد وامثال ذلك فالنزاع فيه ايضا بين الفقهاء والحق منهم من يقدم اللغة
استنادا الى اصالة تأخر الحادث ومنهم من يقدم العرف استنادا الى الاستقراء او يؤيده انه بعيد تغير جميع
الجميع في هذه المدة فتامل والثاني اقرب في النظر ومما وقع النزاع فيه مما اظهر مغايرة اصطلاح العصر

لا اصطلاح الراوي مثل الرطل وغيره فمنهم من قدم اصطلاح العصر ومنهم من قدم اصطلاح الراوي
لعل الثاني لا يخلو عن رجحان ضعيف لا يعتمد عليه ولا يكفي حتى يظهر الرجحان من القرائن الخارجية ومما وقع
النزاع فيه ان الامر في اصطلاح الشارع هل هو حقيقة في الوجوب والسنة او غيرهما وكذا هل هو حقيقة في الفور
او التراخي او الطبيعة وكذا الحال في المرة وكذا الحال في بعض ادوات العموم مثل كلمة اذا والمفرد المحلى باللام
وامثال ذلك ومنشأ النزاع وقوع الاشتباه من كثرة الاستعمال بمعونة القرائن في هذا وذلك الى ان صوب التعيين
والحق كون الامر حقيقة في الوجوب والقدر المشترك بين الفور والتراخي والمرة والتكرار لانه المتبادر من الخالي
عن القرينة في عرفنا فكذا في عرف الشارع لاصالة عدم التغير والنهي حقيقة في الحرمة والفور والاستمرار لما
ذكر وتحقيق ذلك في الاصول المبسوطة وكذا النزاع في صادرة الامر والنهي اي امر ونهي والمختار المختار والدليل
الدليل وعدم دلالة اذا والمحلى باللام وغيرها على العموم لغة وافادتهما العموم العرفي في امثال الحكم الشرعي
الا ان عمومها ليس بمثابة العموم اللغوي لانصرافه الى الافراد الشائعة خاصة ومما وقع النزاع فيه حجية مفاهيم كلام
الشارع لعدم تطرق بلية الاحتمالات الاخر وتحققها في مواضع اخر من كلامه والحق حجية الحال سوى الوصف
واللقب لضعف الدلالة فيهما سيما في اللقب ومما وقع النزاع فيه ان الشارع اذا استعمل لفظا في معنى مجازي
المجاز وظهر ان المراد المشاركة في الحكم الشرعي فهل المراد المشاركة في جميع الاحكام الا ان يثبت المخرج او القدر
المشترك منها ان كان والا فالعموم او مجمل ويجتنبها او سيطها الا بالاستعانة والتشبيه على هذه الطريقة
ومما وقع النزاع فيه اشتراط بقاء المبدأ في المشتق لكثرة الاستعمال وظهور الحقيقة في الماضي في بعض الموارد
وسيجيء التفصيل في هذا وما سبق على حسب ما اقتضاه المقام والداعي وكذا في المواضع الاخر التي وقع فيها
النزاع وسيجيء الدليل لحجية هذه الظنون ثم اعلم ان الحجة في الموضوعات ليست منحصرة في اللغة والعرف
بل النحو والصرف والمعاني والبيان كلها حجة بل داخلة في اللغة ومن هذا القبيل المفسرين فيما انهم
يعتمدون على قول اللغوي في التفسير ويفسرون به فكذلك قول المفسرين اذا لم يعارضه دليل فتامل ومما
يعتمد عليه قول المنجم واهل الهيئة في الموضع الذي نحن مأمورون بتحصيل الظن والتحري ولا شك
في حصول التحري بهما بل واقوى انواع التحري بل ربما يحصل منه اليقين بجهة القبلة لو تم هذا بالقياس
الى حقايق الحديث واما المجازات ففي اي موضع وجد قرينة فالاصل بقاؤها على حالها من زمان الشارع
الى الان وكذا الاصل صحتها وعدم تكونها من الحوادث التي سنشير اليه وكذا الحال في عدم القرينة بان الاصل

عدم القرينة وعدم زوالها من الحوادث ومما يظهر انه من الامور المعتمد عليها الاصول والظواهر
بل لا محيص عنها في سند الحديث ومتن الحديث ودلالته وعلاج تعارضه وهذا ايضا مما اتفق عليه
الكل ومما يعتمد عليه قول الطبيب في ضرر طهارة المائية والصوم وغير ذلك وكذا قول جميع اهل الخبرة
في مثل الارش وغيره الى غير ذلك قد ظهر مما سبق ان اصطلاح الشارع مقدم على العرف واللغة وغيرهما
ولا يخفى انه انما يقدم عليهما بالقياس الى نفس كلام الشارع وبالنسبة الى حقايق كلامه وانما بنينا على
ذلك وعلى السلوك فيه وفوائده من غير واحد الاول ان اصطلاح الشارع مقدم بالنسبة الى عبارات من اوقع
عقدا او ايقاعا مثلا بقوله ان باع احد او يدخل في بيعه ما هو باصطلاح الشارع داخل فيه او عرفي او
اصطلاح اللغة والعرف وفي ان البائع ما باع الا ما هو مقصوده والمشتري ما اشترى الا كذلك ومقصودهما
من المطلق ليس الا ما هو باصطلاحهما بل لو صرف الى اصطلاح الشرع يلزم بطلان العقد من جهة اخرى ايضا
وهي مجهولية الحال حال العقد ثم ان العرف اصطلاح الشارع واوقعا العقد عليه يكون المرجع اصطلاح الشرع
لكن لا من جهة تقدمه على اصطلاحهما بل من جهة تعليقهما كما انه لو قيداه باصطلاح طائفة اخرى الثاني
ان القاصرين في اصول الفقه متى ما راوا اطلاقا من الشارع وعرفوه بالقرينة يجعلون ذلك المعنى اصطلاح
الشارع ويقدمونه على العرف واللغة وهو فاسد ايضا لان طريقة كلمات الشارع هي الطريقة المتعارفة
بين الناس كما عرفت والمتعارف بينهم انهم بمجرد الاستعمال لا يريدون وضع اصطلاح جديد بل المتعارف
الغالب انهم يريدون المجاز ولذا ذهب بعض المحققين الى انه مجاز لاصالة عدم النقل وعدم تعدد
الوضع واغلب استعمالات الشارع مجازات واما المشهور فيقولون الاطلاق اعم من الحقيقة واذا وجد معنى
حقيقيا يحكمون بانه مجاز لان المجاز خير من الاشتراك وعلة كونه خيرا هو ما ذكرنا وان ما ذكروا ايضا وجوها
اخر الا انها ليست بشيء كما ان القائل بخيرية الاشتراك ذكر وجوها ليست بشيء واذا لم يكن له معنى اخر فربما يظهر
منهم انه حقيقة لاصالة عدم التعدد للرجحان في النظر نعم مذهب السيد ومن وافقه ان الاصل في الاطلاق
الحقيقة الا انهم يبنون على الاشتراك لا وضع الاصطلاح وتغيره وايضا الظاهر انهم انما يقولون بخيرية الاشتراك
وكونه الاصل في موضع لم يكن فيه امارات المجاز مثل تبادر الغير وصحة السلب وغيرهما ثم اعلم ان الفقهاء
عادتهم التمسك باصالة الحقيقة ولا يتوهم التناقض منهم لان مرادهم الموضع الذي علم معناه الحقيقي ولم يعلم
استعماله فيه فالاصل الحقيقة قطعا بالادلة التي ذكرناها في الفائدة السابقة والموضع الذي يقولون لا

استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي هو ما اذا علم المستعمل فيه لكن لم يعلم كونه حقيقة او مجازا فعليك بمعرفة الفرق وملاحظة
دليلهما ومراعاة الفرق حتى لا تخلط ولا تخبط في الفقه ولعلم ايضا انه على تقدير كون استعمال الشارع مجازا
كما هو المختار فظاهر انه لا يحصر في غير مجاز المرسل استعارة وتشبيه وان المراد المشابهة في الحكم الشرعي
فان كان للمعنى الحقيقي حكم شرعي شايع او احكام كذلك فالذهن ينصرف اليها كما ينصرف الى الشجاعة في استعمال
الاسد في الرجل لا مثل البخر او الصورة او غيرهما الا فالظاهر العموم بالدليل الذي يقتضي العموم في
المطلقات والمهملات لا الاجمال ومن المسلمات ايضا انه اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات متعين ومقتضاه
المماثلة من جميع الوجوه الا ما اخرجه الدليل حتى صار منشأ للعمل بانه هو ومما ذكرنا ظهر ان الشارع
بمجرد استعمال المجاز او التاصب او المجاز او غيره ذلك في غير المعاني العرفية او اللغوية لا يمكن الحكم بكونها
حقايق جديدة وكذا لا يمكن الحكم بالاشتراك في جميع الاحكام ولا البناء على الاجمال ولعلم ايضا انه اذا قال
هو بمنزلته فهل عموم الاحكام البتة او يكون حاله حال الاستعمال المجازي فالظاهر العموم الا ما اخرجه الدليل
العاشر قد سبق بعض عدم جواز العمل بالظن في نفس الاحكام الشرعية في موضع تمام مطلقا او اخر
جوازه فيهما كذلك ومذهب الاخباريون المجتهد مطلقا الا ظن المجتهد الحي المستجمع لشرائط الفتوى والمقلد
له في المسائل الاجتهادية ويدل على بطلان التوهم الاول ما مر في الفائدة الرابعة من ان المعتبر اصطلاح الشرع
لا اصطلاحنا الان واصطلاحنا منه ما نعلم انه اصطلاح الشرع ومنه ما نظن ومنه ما نشك ومنه ما نظن
انه ليس اصطلاحه ومنه ما نجزم وهو ليست الا الاول ليت والاول لو كان قطعيا الا انه ربما كان عن قرائن
حالية او مقالية على ان المراد منه المجازي كيف وجل الاخبار لم يظهر المراد منها من الاخبار فيمكن ان يكون ما لم
يظهر مثل ما ظهر لكنه لم يصل الينا وذهب فيما ذهب من كتب الشيعة او وصل الينا لكن لم نطلع على روايته
او على كتابه او اطلعنا لكن لم نتفطن بالدلالة فانا كثيرا ما نلاحظ الحديث او كلام العلماء او كلام غيرهم
ولا نفهم منه امرا نفهمه بعد الملاحظة الثانية او الثالثة وهكذا او بعد دقة النظر والتعمق بل ربما يظهر علينا
في المرتبة الثانية او الثالثة خلاف ما فهمناه وضده ونقيضه بل ربما نفهم في الثالثة خلاف ما فهمنا في الثانية
وهكذا نقل عن المحقق المدقق مولانا الشيرواني انه قال درست شرح الكافية للجامي عشرين مرة كل مرتبة
فهمت ان المرتبة السابقة ما فهمته كما هو ومما يشير الى ما ذكرنا ان كثيرا من الايات والاخبار فهما مدركة
للاراء بين العلماء بل ربما يفهم واحد منهم منه ما يفهم الاخر مع جودة فهم الكل واستقامة سليقتهم وايضا

القراين ظنية الدلالات ايضا غالبا وايضا ربما سقط من السند او من المتن شئ او وقع تصحيف او تحريف او زيادة
او تقديم وتاخير او نحو ذلك وقد وقعت في كثير من اخبارنا كما لا يخفى على المتتبع وايضا احاديثنا لم يكن في الاصول
هكذا بل نقطعت تقطيعا كثيرا وهذا يوجب التغير وقد وجدنا من الشيخ انه قطع بعض الاحاديث من الكافي
فتغير الحكم من جهته وايضا كثيرا ما كان الرواة ينقلون بالمعنى فلعله في النقل بالمعنى يتحقق التفاوت فانا
نرى الآن ان كثيرا من اهل الفهم لا يعبر عن مرادنا بعبارة تؤدي عين مطلوبنا من دون ان يتحقق تفاوت
اصلا نعم الظاهر انهم افادوا عين مراد المعصوم من دون تحقق تفاوت فيحتاج الى اصالة عدم التغير وغيرها
من الظنون وبالجملة الاصول التي نتمسك بها ظنية مثل اصل العدم وغيره والقران ظني الدلالة بلا شبهة
والاجماع المنقول بخبر الواحد ظني والاجماع القطعي لا ينفع بغير ضميمة امر ظني مثلا الاجماع واقع على وجوب
الركوع لكن واجباته وشرائطه ومفسداته وانه لا يجب انيد من المجموع عليه كلها ظنية لاستنادها الى الظنيات
مثل القران والاجماع الخبر المتواتر نادر نادر واما الخبر الواحد فظني سندا او متنا او دلالة وتعارضا او غير
بتحقق منه بغيره مما تنفتح خبرا او آية او اجماع ظني او غير ذلك وقلما ينتهي علاج تعارضه الى حد القطع اما ظنية
متنه ودلالته فقد عرفت وستعرف زائدا عليه واما ظنية السند فلانه وصل الينا بوسائط جماعة مستورة
لم نعلم عدالتهم فضلا عن العصمة نعم حصل لنا الظن بعدالة التزكية منهم لكن عدالة القدماء ومعذلك يحتاج
في تعيين المشترك وترجيح تعديلهم ودفع الطعن عنهم الى ظنون اخر ولا يكاد يسلم جليل منهم عن طعن وايضا
ربما وقع في السند سقط او تبديل او غير ذلك كما وجدنا كثيرا ولا يؤمن في الباقي عن ذلك الا بالظن واصالة عدم
ان الاحتمال في نفسه موجود نحتاج الى الاصول الظنية على انه على تقدير القطع بالعدالة فليسوا اعلى شانا
من الحلبي والصدوق والمفيد والشيخ واضرابهم وقد وجدنا منهم الغفلة والاشتباه كثيرا كما لا يخفى على
المتتبع والعجب من هذا ان هؤلاء المتوهمين يعقلون اجماع فقهائنا انه ليس بشئ لجواز اجتماعهم على الخطا ومع
ذلك يدعون حصول القطع لهم من قول واحد منهم ان حديث فلان صحيح بان ذلك الحديث من المعصوم قطعا
بل يحرم العمل به ايضا يدعون ذلك بل بمجرد ان عمل به يدعون ايضا وايضا هؤلاء العظام مع قرب عهد كل
منهم بالاخر ربما انه من فتوى بعض وربما عاشره وصاحبه لا يعتمد كل منهم بحديث الاخر ولا يفتي الا بما
انتجه نفسه ولا يجد كتابه تتمة لكتاب اخر بل يصنف كتابا برأسه مخالفا الكتاب الاخر ويقول هذا هو الحجة
عندي بل وكثيرا ما يطعن في حديث الاخر بل وربما يصرح بانه موضوع كما بسطنا في الرسالة فمع ذلك كيف

لنا العلم بقطعية احاديث كل واحد منهم مع شدة المخالفة بينهم وكل واحد منهم يبني على خطاء الاخر وايضا
الشيخ ره صرح في العدة واول الاستبصار بانه يعتمد على الاحاديث الظنية ويفتي بها وادعى ان الشيعة
كانوا يعتمدون ويعملون الصدوق ره صرح بانه يصحح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد ومعلوم قطعا انه
يجب بتصحيحه لا يجعل الحديث قطعيا وظهر ايضا من غير واحد من كلامه انه كان يعتمد على الظني اشرنا الى بعضها
في الرسالة المرحوم المجلسي ايضا ربما يظهر من كلامه ان مراده من العلم على العمل لا الصدوق كما اشرنا في الرسالة
وايضا يحصل من كتب الرجال القطع بان القدماء كانوا يعملون باحاديث الثقات مع ان قول الثقة
لا يفيد الا الظن وايضا الشيخ والصدوق وغيرهما كثيرا ما قدحوا في رواتهم بانها موضوعة وامثال هذا
من بعدهم قدحهم كيف يحصل القطع بانه من المعصوم ومما ذكر ظهر فساد ما ادعوه من ان احاديثنا
ماخوذة من الاصول القطعية فيكون قطعية لانه اذا كان المشايخ القدماء الذين هم قريبو العهد والماهرون
في الحديث المختلفون المضطلعون في الرواية مما كان يحصل لهم القطع من الجهة التي ادعوها في ذلك
الزمان فكيف يحصل لنا الان مع انهم هم الوسايط وهم الناقلون والاحاديث خرجت منهم ولولا نقلهم لنا
ما كنا ندري ان الحديث شمار وانه اصل ام لا وان علمنا على سبيل الاجمال انه صدر احاديث عن الائمة عليهم السلام
كما صدر عن الرسول صلى الله عليه وآله والانبياء السابقة وضبطها الشيعة في اصولهم لكن نعلم يقينا انه كثيرا ما كانوا يكذبون
على الائمة عليهم السلام وصل الينا الاخبار المتواترة بل ورد الحديث الصحيح ان المغيرة ابن سعيد كان يدس في كتب
اصحاب الائمة عليهم السلام احاديث لم يحدثوا بها وكذا ابو الخطاب وورد في الاحتجاج ان من اسباب اختلاف الاحاديث
عن اهل البيت عليهم السلام الكذب والافتراء عليهم وورد ايضا انه كثيرا ما يفترى وهو او اشتباها او خطاء وذكرنا
بعضها في الرسالة التعليقة بحيث ان القدماء كثيرا ما كان روايتهم معنعنة متصلة السند بل عن يد الى يد كذلك
فما كتبنا في الرسالة ايضا نقطع بانه طريقتهم انهم كانوا ينتقدون الاخبار ويتحرون وكل كان يتفحص على
رأيه وايضا الظن حاصل بان الرواة ايضا كانوا يعملون باخبار الاحاد سيما بملاحظة دعوى الشيخ الاجماع
عليه وبالجملة ما ذكرنا سيما بحال القدماء مثل الشيخ والصدوق فانهما اعملا على الظنون وصرحوا من كل
واحد منهم ما صدر بالقياس الى احاديث الاخر وذكرنا في الرسالة ان كثيرا من الاصول كانت خفية عليهم و
ما كانت ظاهرة عليهم فكثيرا ما كانوا يلاحظون الطريق اليها من جهة الزيادة والنقيصة وكيفية النسخة و
غير ذلك العمل انه على تقدير القطع بانهم ادعوا القطع لا يجب ان يكون قطعهم مطابقا بما اخطاؤا هو ظاهر

وبالجملة بسطنا الكلام في المقام غاية البسط في الرسالة ودفعنا عن الشكوك واظهرنا فسادها بما لا مزيد عليه الكثرة كلا الى
حد واما الظنية بسبب التعارض فلان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار في غاية التعارض
ولا يمكن الجمع او الترجيح بينها الا بالظنون الاجتهادية وهو واضح وسنذكر ان شاء الله تعالى ومما ذكر
ظهر فساد مختار الاخبار بين ايضا مضافا الى ان عدم تجويزهم الظن ان كان من الادلة الدالة على العمل
بغير العلم سد باب اثبات الاحكام ففيه انه على هذا لم يفرقون بين نفس الاحكام وموضوعها ولم تشنع
دون التكبير على المجتهد وتحامون عليه الاجتهاد بل ويرمونه الى الفسق مع انكم تدرون انه اعلم منكم ان
تنبغوا ان يدرون تدرون انه صادق بعدم حصول العلم لدوايهم لم لا تدعون ان الظن في الموضوع علم شرعي كالظن
كما تدعون في نفس الحكم فتدبر وبطلان وهم الثاني وحقية مختار المجتهدين سنذكرها ان شاء الله تعالى اعلم ان
بعض متاخري الاخبارية بعد ما رأوا فساد مذهبهم وشناعاته الواضحة رجعوا قهقرى وادعوا ان مرادنا من
العلم واليقين ما هو مناط الظن وننازع لفظي مع المجتهدين وفيه نظر من وجوه الاول ان المجتهدين ليس
عليهم واعتمادهم على الظن بل هذا كذب عليهم نعم الظن في طريق صغرى دليلهم يقولون هذا ما ادى اليه ظني
وكل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله يقينا في حقي فالصغرى يقينية وجدانية والكبرى يستدعيها فاعتمادهم
في الحقيقة على اليقين ولو لا كبريهم اليقينية لما عملوا بالظن ابدا والاخباريون ليس لهم كبرى يقينية بل
اعتمادهم على نفس ظنهم الذي يسمونه علما كما ستعرف مثلا شهادة العدلين حجة لا لاجل الظن الحاصل
من قولهما بل لما ثبت بالدليل اليقيني انها حجة ولولاه لم يكن فرق بينها وبين الظنون الحاصلة من شهادة
الفاسقين والعمل وامثال ذلك فالحجة في الحقيقة هو ما دل على قبول شهادتهما لا نفس الشهادة وقس عليها
دال السد واطلق والانساب وغير ذلك فعمل المجتهد بالخبر الواحد امتثال من دليله اليقيني ولذا يستدل
على حجيته او دليله لكان فذلك يلزم الدور او التسلسل بل ينتهي الى اليقين كما ستعرف الثاني ان الاخبارية
ديدنهم الطعن على المجتهدين بانهم يعملون بالظن ويخالفون ما ثبت من الايات والاخبار من حرمة العمل
به ويحكمون صريحا بحرمة العمل به في نفس الاحكام دون موضوعاتها مع انهم ارادوا الظن الذي لا يحرم شرعا
فغساده واضح ووفاق في ان المدلول المحرم شرعا فاي فرق بين الفريقين انهم يعملون بالاول علما شرعيا دون
الثاني وكيف يحكمون بحرمة الثاني من الايات والاخبار دون الاول الثالث انهم يحكمون بحرمة الاجتهاد ويحاربون
عن الاسم ويعيبون بانهم مجتهدين بسبب ان الاجتهاد بحسب الاصطلاح استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي بطريق

فالقيد بالظن هو المشايع ان الفقه هو الظن بمعرفته على الخبر لا يخفى مع انه لا وجه لتخصيصهم اياه بغيرنا
لمعتبر مع ان الحكم يكون الاول اجتهادا دون الثاني تحكم وكذا كون الثاني اجتهادا حلالا دون الاول لان كلا من لفظ
العلم والظن من موضوعات الاحكام يكون المرجع الى العرف واللغة كما اعترفوا بذلك وصرحوا فلا وجه لجعل الاول
علما سيما الحكم بكونه خاصة علما دون الثاني وما الدليل على ذلك وما المرخص من تغيير اللفظ بمجرد الجعل
لا يصير حقيقة الاختلاف في الحكم فان تسمية الخمر خلا لا تصير منشأ الحليتها نعم لو ثبت الحلية في موضع فهو خمر حلال
في خصوص الموضع لا انه ليس بخمر لانه حلال الخامس ان ارادوا ان الظن من حيث هو ظن حجة عند الاخبارية فيرجع
هذا الى التوهم الثاني الذي ذكرناه في الفائدة السابقة وسبق بطلانه ايضا مع ان نسبة هذا الى الاخبارية في غاية
الغرابة وان ارادوا انه ليس بحجة حتى يدل على حجيته دليل وقد دل واعتمادهم على ذلك الدليل فهو بعينه طريقة
المجتهدين لا طريقتهم قطعا او لعنده لظنوا ان مراد الاخبارية من العلم هو العلم العادي فيجتمع مع تجويز النقيض استدلوا
بقول السيد ره في تعريف انه ما يقتضي سكون النفس وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان العلم العادي مساو للعقلي في المنع عن
النقيض الا انه بواسطة ملاحظة العادة تجويز للنقيض من حيث نفسه مع قطع النظر عن العادة وان عقل تجويز
انه يصير الآن الجبل ذهبا او يتبدل البحر دما او مثل ما يحصل العلم بها في جميع الفنون من بيان انواع الجواهر والمواقيت الى
غير ذلك نعم مع قطع النظر عن العادة يجوز وليس عنده مثل اجتماع النقيضين واما ثانيا فلان اطمينان النفس لا يحصل
مع تجويز النقيض الا ان يطرح النفس بمجرد مظنة بسبب وداع ان ثالثا فلانا لا نجوز ان نقول اليهود يعلم ان
نبينا ليس بنبي والمشرك يعلم ان الله تعالى ليس بواحد الى غير ذلك وهذا واضح نعم نقول من هو يعلم بظنه
انه مع تجويز الخطاء كيف يحكم بانه حكم الله تعالى من دون نص صريح من الشرع مع انه يظهر من الادلة المنع من الحكم بغير
ما يجوز النقيض بالجملة يرد عليه ما سبق وما سياتي الفائدة الثامنة قد عرفت ان مناط الفرق بين الاخباري
والمجتهد هو نفس الاجتهاد اي العمل بالظن فهو مجتهد ومن ادعى عدمه وكون عمله على العلم واليقين فهو اخباري
ولذا لا يجوز الاخبارية تقليد غير المعصوم وفي الحقيقة هو مانع من التقليد لان تقليد المعصوم ليس بتقليد
اذ بناء امر على ان اصول الدين من حيث انه علمي لا يجوز فيه الاجتهاد الاصطلاحي ولا التقليد فكذا الفقه لانه
قطعي ينحصر الى التنبيه والارشاد كما هو الحال في الدين ويستدعون في ذلك الى الدليل على مذمة التقليد والعمل بالظن
وهو نوع من الظن ويدل على بطلانه ذلك ان النص الصريح ورد في جواز التقليد وان في الاحتجاج وابنه لو لا نقل ظاهرة
لينا كما لا يخفى والاخبار الدالة على جواز الفتوى صريحة وكذا الاخبار كثيرة وكذا الاخبار الدالة على جواز المحاكمة والتحاكم

الى تقليد وهي كثيرة منها ما اشرنا اليه واحد من الادلة في الحجية وبالجملة تتبع الاخبار يكشف عن حاله بحيث لا يبقى تامل
مع ان في الرجال ايضا يظهر ذلك ويؤيده ان طائفة كانوا ينادون طائفة كانوا يقولون بعقولهم الرديئة ويعرفون هكذا او اكثرها
امروا باخذ معالم الدين عن فلان وفلان مع انه من البديهيات ان النساء والعوام في اعصار النبي والا
ئمة كان بناؤهم على التقليد مع ان جوازه اجماعي بل بديهي الدين وايضا الفقهاء يشترطون انه مع ان الا
خباريين انما انكروا بالمساواة لا افراده على ذلك وجعل تقليدهم عين تقليد المعصوم كما اشرنا ومما يترتب
على مذهب الاخباريين مع دعواهم العلمية انهم ما يشترطون شرائط الاجتهاد التي اعتبرها المجتهدون
لان العلم حجة بنفسه فلا حاجة في حجيته الى الشرائط لان الاشتراط لا يبنى الا على عدم العلم والبناء بالدليل
العلمي والانتهاء الى العلم في كل شرط شرط من شرائط الاجتهاد يتكلمون ويعترضون والمجتهدون يجيبون
حتى انهم في اشتراط العلوم اللغوية يتاملون ويعترضون فمن اراد الاطلاع فعليه بملاحظة الرسالة التي ستنتهي
في بعض المقامات الى بعض نعم يدعي بعض انه من الاخباريين وانه يحتاج الى العلوم اللغوية خاصة ويرد عليه
ان المقتضي للاحتياج اليها مقتض للاحتياج الى ما ماثلها من الشرائط واما استنادهم عليه في عدم الحاجة الى الشرائط
شامل لها والفرق تحكم كما لا يخفى في ابطال الوهم الثاني اعلم ان جماعة يتوهمون انهم اخباريون
ويشنعون عليهم في ادعائهم علمية الاخبار وعدم حجية القران لكن لكنهم ينفون شرائط الاجتهاد ويقولون
الحجة ليست الا الاية والاخبار وانه يجب الاقتصار على نفس متونهما وبناؤهم على العمل بالظن من حيث هو ظن ولو
سئلوا عن دليل حجية الظن يجيبون بطرح اخبار شك او وهم ولا يتاملون في ان الدليل ليس باشق
من المدلول ولا مسلولية لا احتياج الى الدليل الا ان ينتهي الى القطع ففي الحقيقة الدليل هو القطعي ويدل على
فساد طريقتهم الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وما ليس بعلم او يقين وهي من الكثرة بمكان ولذا
مما اشرنا الى بعضها في الفائدة الاولى وايضا اجماع جميع المسلمين على ان الظن في نفسه ليس بحجة ولذا يحتاج
بحجية ظن معول بدليل فان تم والا تمسك عليه ويقال بعدم الحجية وايضا ما استدلوا به على عدم حجية العقول
في الاحكام الشرعية يدل عليه ايضا وايضا الاصل عدم حجيته وايضا العقل يمنعه من الاتكال على مجرد الظن في
الدماء والانساب والاموال وغيرها وايضا ظن الرجل امر وحكم الله امر اخر وكونه هو بعينه او عوضه يحتاج
الى الدليل حتى يجعلوه اياه او عوضه شرعا وخرج من جميع ذلك ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة اذ المسلمون
اجمعوا على ان من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي وبذل عنده ذلك جميع ما له دخل في استحكام المدرك وتشييده

وتشييده

وتشييده وحصل له ما هو اقرب الى الواقع يكون ذلك حجة عليه والضرورة قاضية بانه لو كان ظن حجة فهذا حجة
وكذا لو كان لا بد من العمل وايضا بقاء التكليف الى يوم القيامة يقيني وسد باب العلم ايضا معلوم كما عرفت
ومن استفرغ وسعه في جميع ما له دخل في الوثوق والاطمئنان وحصل له ما هو اقرب فلا يكلفه الله ازيد من
ذلك يقينا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وما ورد من انه تعالى
لا يكلف بما لا يطاق ولعل القطع بحجية مثله فيما نحن فيه يظهر من تتبع الاخبار والاحكام ايضا وايضا العقل حاكم
بحجيته حينئذ قطعا وايضا جميع العلوم والصنائع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكرنا فاخذ
قياسا هكذا هذا ما ادى اليه اجتهادي واستفرغت وسعي وكلما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله يقينا في حقي
فالصغرى يقينية وكذا الكبرى فالنتيجة يقينية بلا شبهة والعلة التي فيها جارية فيما نحن فيه ايضا قطعا
وربما يتخيل ان ظن المجتهد مما ذكر قطعي بلا تامل واما كل ظن يكون لا قطع على حجيته بل لا ظن ايضا مع انك
عرفت الظن وعدم نفعه اصلا وكونه محتاجا الى دليل وانه لا يكون حجة ينتهي الى القطع لاستحالة الدور او التسلسل
مع ان من لم يراع الشرط او لم يستفرغ وسعه ما حصل له ظن يحتمل ان يكون بدله مما يحصل له القطع
بانه ليس حكم الله تعالى وكيف يكون ما حصل له بدلا او حجة له مع تمكنه من معرفة كونه حكم الله او عدم
كونه حكم الله او ان الظاهر انه ليس حكم الله بل الادلة تقتضي عدم كونه حجة كما ان الحال في سائر
العلوم والصنائع المحتاج اليها كذلك لان ما دل على عدم الحجية في العلوم والصنائع بل والمنع عن العمل به شامل
لما نحن فيه بل ما نحن فيه كذلك بطريق اولى كما لا يخفى وظهر وجهه اعنى وايضا لو تم ما ذكره لزم حجية
ظن كل عامي جاهلا وامراة او صبي لاشتراك الدليل والمانع والظاهر انه لا يقول بحجية ظنون هؤلاء وايضا
قد عرفت من الفائدة الثامنة جواز التقليد وصحته عموما خرج المجتهد بالاجماع والادلة المذكورة وان ظنه
اقوى في نظره من ظن تقليده غيره بخلاف كل ظان لان الامر فيه بالعكس الا شك في ان الظن الحاصل من تقليد
العارف الماهر المراعي جميع ما له دخل في الشائبة والمستفرغ وسعه فوق ذلك اقوى من ظن من لم يكن كذلك ولم يراع
مطلقا كما هو الحال في العلوم والصنائع لكن ذلك بما ذكرنا موقوف على الاتفاق والتخلية الحاصلة حينا
لجملة هؤلاء يراعون في كل علم بل في كل امر من الامور ان المرجع قول المجتهد في ذلك العلم وذلك الامر وا
التقليد لهم لان كل امر حصل يكون حجة سوى الفقه مع ان الخطر فيه اعظم بمراتب والاختلافات فيه اكثر بمراتب
شتى هذا مع انه ورد النهي عن العمل بما خالف القرآن وما وافق العامة ومما اختار فيهم وقضاتهم اليه اميل و

ومما خالف السنة او المشتهر بين الاصحاب ومما رواه غير الاعدل والافقه والاورع الى غير ذلك وكذا ورد
الامر بمعرفة العام والخاص والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وورد عليكم بالدرايات دون الروايات
الى غير ذلك مع ان اكثر الاحكام مما الجمع بين الاخبار فلا بد من معرفة العرف في الجمع وانحاء الجمع وايضا تلك
الانحاء مبنية على الظنون فلا بد من معرفة ما هو الحجة وما ليس بحجة الى غير ذلك مما ستعرف ولان الظن
لو كان حجة مطلقا لزم ان يكون ظن النساء والاطفال والجهال حجة وهذا يدل على ان الظن من حيث انه ظن
ليس بحجة وما ذكره من عدم حجية سوى متون الايات والاخبار فسيظهر لك حجية الاجماع والاستصحاب وغيرهما
وما ذكره من عدم مدخلية شيء فقد ظهر فساده من الفوائد السابقة وسيظهر لك ايضا ومع الكتاب لا يزال له
دخل بحيث ما لم يعرف ولم يراع يلزم التخريب في الفقه ومما ذكر ظهر ان كل ظن له مدخلية في فهم الاية والاخبار
يكون حجة وان الحجة هو ظن المجتهد خاصة لعله علم [illegible] فظهر ان ظنية سند اخبار الاخباريين والنزاع في
حجية مثله مشهور واستدل للحجية بالاجماع ومفهوم اية ان جاءكم وان باب العلم مسدود والنزاع في حجية مثله
مشهور والمستدل للحجية بالاجماع ومفهوم اية والتكليف باق والاجماع على نفسه ثبوته بعنوان القطع فانما
يظهر منه الحجية في الجملة لا ان كل خبر يكون بل الاجماع واقع على ان كل خبر يكون ليس بحجة والظاهر ان القدر الثابت
منه حجية اخبار الثقات لا غير وكذا مفهوم الاية لما ان الدليل الاخير ان كان يثبت منه اعم من ذلك الا ان ظاهر
الاية والاجماع الذي ادعاه الشيخ في العدة وظهر حقيته من ملاحظة الرجال وغيره اشتراط العدالة لكن
لا بالمعنى الذي فهمه صاحب المدارك ومن شاركه من ان خبر غير العادل ليس بحجة اصلا ولا ينفعه الانجبار بعمل
الاصحاب وغيره بل هو خلاف المعروف من الاصحاب كما بيناه في التعليقة وفيه ذلك في نفسه غلط لان منطوق
الاية العمل بخبر غير العادل بالخبر من غير حاجة الى التثبت لا مطلقا ثم العدالة التي هي شرط العمل بعد التثبت
ومدار الشيعة في الاعصار كان على ذلك بالبديهة فان العدالة شرط العمل بالخبر من دون حاجة الى ولا مداره
التثبت لا مطلقا ثم العدالة التي هي شرط يكتفى فيها بالظنون كما اشرنا في الفائدة السابقة بل الظنون
الضعيفة ايضا مثل ان علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية احمد بن محمد عنه لما ذكر في الرجال انه روى
عنه احمد بن محمد عن جماعة كثيرة واهل الرجال ما يثبتونه لذكر الحال وبالجملة المدار بينهم على الظنون سواء
قلنا انها من باب الشهادة او باب الخبر او الظنون الاجتهادية فالحال كما ذكرنا والاكتفاء فيها بالظنون من جهة
انه لو لم يكتف بها لزم انسداد باب العلم وهذا بعينه وارد في جانب التثبت ايضا فانه عمل الشيعة باخبار غير العدول

اضعاف

اضعاف عملهم باخبار العدول فكيف يكتفي في الثاني بمجرد الظنون ولا يكتفي في جانب الاول مع ان المانع
والمقتضي في المحل واحد والحال واحد واي فرق بين اشتراط العدالة وغيره من الاحكام بل الخبر المنجبر بعمل
الاصحاب اقوى من الصحيح من حيث هو صحيح بمراتب شتى وبالقبول اقوى وبناء الفقهاء في الاعصار والامصار
كان كذلك الى زمان صاحب المدارك ومما ذكر ظهر كون الموثق حجة على الاظهر لحصول التثبت الظني من كلام
الموثقين ولان الاجماع الذي ذكره الشيخ يظهر منه ان مراده العدالة بالمعنى الاعم الشامل للموثق ويظهر ذلك
من عمل الشيعة ولا يظهر من الاية ما ينافي ذلك لان الظاهر من الفسق بحسب العرف ما هو بالجوارح لا العقيدة
ايضا كما حققنا في التعليقة على ان التثبت حصل من كلامهم واما الحسن فكثير منه يكون حجة وهو الذي يظهر منه
التثبت الظني وكذا القوي واسباب التثبت الظني يظهر من التعليقة وهي كثيرة وسنذكرها اجمالا ومن اراد التفصيل
فليرجع اليها وهذه الطريقة طريقة المجتهدين من القدماء والمتاخرين سوى قليل منهم كما بيناه في التعليقة
الفائدة [illegible] عشر فقد عرفت ان الموضوعات لغير العبارات مرجعها الى مثل العرف واللغة فلا يجوز الخروج
عن المدلول اللغوي والعرفي اصلا ولا مخالفة مطلقا لكن بعض العلماء يفرق في العلوم اللغوية ويميزون
بين المجاز والحقيقة وبين مدلول لغة العرب وغير مدلوله لاجل فهم الاية والحديث واستنباط الحكم الا انهم
كثيرا ما يعملون بها على طبق ما رسخ في قلوبهم من فتاوى الفقهاء مثلا يفهمون من صيغة الامر تارة الوجوب واخرى
الاستحباب واخرى الاذن وكذا النهي ومن العام الخاص ومن الخاص العام ومن الخطاب بشخص خاص الجميع
ان افعل وانت ليست موضوعة الا لمخاطب واحد ومن الحكم للرجل الحكم للمراة وبالعكس وهكذا امر غيره
في منهما ولا من ابدا وحديث اخر او اصلا انه يريد انهم تطبيق الحديث على ما رسخ في ذهنهم لا تطبيق
فهمهم على الحديث ومع ذلك ربما يتفطنون فيعترضون على الفقهاء بمخالفتهم للنص او الخروج عنه وانهم يعملون
بالقياس فيفتون بخلاف فتويهم ولا يتفطنون انهم في اكثر المسائل يقلدونهم ويقصدون الحديث على طبق
فتويهم واما المنشا فيما لم يتفطنوا مع ما تفطنوا واحد ولو اعترض عليهم لقالوا هكذا هنا نفهم لكن لا نفهم
هنا مع ان من لم يبلغ رتبتهم يعترض عليهم بعين ما اعترضوا على الفقهاء وهم يشمئزون عن اعتراضهم
وينسبونهم الى القصور ولا يتفطنون ان ذلك بعينه حال الفقهاء بالنسبة اليهم ولا يسعون للبلوغ الى رتبتهم
وربما كانوا يتفطنون بالمنشا ونحن جربنا حالنا في حال القصور واوائل السن وحالنا الان وان كنا بعد في
القصور لكن وجدنا بعنوان القطع ان الذي كنا نفهمه سابقا كان فاسدا قطعا بل ربما اسود حالنا لو كنا

باقين على تلك الحال فكان فتوانا يوشك ويفتش نسأل الله الهداية والعصمة عن الغواية بمحمد وآله
والحاصل ان الواجب على المجتهد ان لا يخرج عن مضمون النصوص اصلا ورأسا الا بدليل شرعي ويعرف ذلك
الدليل كيلا يكون مقلدا غافلا ويجتهد اذ قد عرفت ان المعتبر هو ظن المجتهد وعرفت ايضا ان الذي يحكم
بالحق ويعرف انه حق هو من اهل الجنة لا الشقية الاخرى وايضا ربما يكون الذي يفهمه بسبب ما رسخ في
ذهنه يكون مبتنيا على قاعدة ليس بحجة عنده اذ الخطاء غير مامون على الظنون وكل مجتهد مكلف
بما ادى اليه ظنه بعد ما استفرغ وسعه على النحو الذي ذكرنا فظهر دليله ايضا والدليل الذي يخرج بسببه
عن النص ربما يتعدى عنه او يحمل على خلاف ظاهره لا بملاحظة نص هو الاجماع غالبا بسيطا او مركبا فلا بد
من ملاحظة دليل الاجماع وتحققه وسنبينها انشاء الله تعالى وربما يخرج بحكم العقل مثلا اذا ورد في امراة انتبذ دم
حيضها بالعذرة القرح الفطنة مطوقة فهو لا يجزم ان هذا الحكم جميع النساء لان خلقهن واحدة لا خصوصية
لامراة دون [illegible] وربما يخرج بقاعدة تنقيح المناط وهو مثل القياس الا ان العلة المستنبطة فيه يقينية مبنيا على
القاعدة المسلمة عند الشيعة من كون الحسن والقبح عقليين وعدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة والتنقيح
لا يحصل الا بدليل يقيني شرعي ينحصر دليله في الاجماع والعقل ومن هذا لا يذكر فقهاؤنا في كتبهم الا سند الا به
اسم تنقيح المناط لان الحجة في الحقيقة هي تنقيح المناط بعنوان اليقين وهو منحصر فيما ذكر وانما قلنا بعنوان
الحصول اليقين لان الظني ان كان من غير النص فهو بعينه القياس الحرام وان كان النص فهو القياس المنصوص العلة
وفي حجيته خلاف قيل بعدم الحجية مطلقا وهو المشهور بدليل [illegible] من الخارج على عدم مدخلية خصوص المادة
فهو حجة والا فلا ومثلها او مثل الفهم العرفي من دون تامل منهم الى ان نرى انه ان قال الطبيب لواحد لا تأكل
هذا لانه حلو او حامض يعلم بلا تامل ان الطبيب منعه عن كل حامض وحلو وهكذا يجب استعمالهم فيكون
المفهوم مدلولا اللفظ عرفا وقد مر ان الشارع تكلم بعنوان العرف ويخاطبهم على طريقتهم ومما يخرج بسبب القا
عدة التابعة من نص مثل قولهم م ان قصرت افطرت واذا افطرت قصرت وهذا كسابقه وان كان مما يخرج عن
النص بملاحظة النص الا انهما بعنوان القاعدة ومما يوجب التعدي عن مقتضى النص ايضا القياس بطريق اولى
والشيعة يعتمدون على حجية نعم نراهم في طريقها والحق ان الدلالة الالتزامية فلم يصل الى هذا الحد لا يكون حجة
ولذا ورد بعض الاخبار النهي عن العمل بمعناه ان الشارع نقيس على احسنه هذا او ربما يكون الدلالة يقينية
ومما يوجب التعدي ايضا القاعدة المسلمة عندهم لكون البينة على المدعي واليمين على المنكر وان النكول موجب
لكونه

للحكم ومما يوجب التعدي ايضا مثل الحكم بتحريم ذات البعل بالزنا بها بسبب تحريم المعتدة بالعدة الرجعية بالزنا
للنص على انها بحكم الزوجة فالتعدي الى ذات البعل الظاهر من الفقهاء انه ليس بقياس اصلا وان المنشاء الفهم العرفي
وهو كذلك بعد وجود بعد وجود ذلك النص وملاحظته بعضه وتعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية سيما
مع هذا الوصف شرطية التحريم بلا ريب ومضافا الى الاستقراء في كون حكم ذات البعل كثير من الاحكام ومما يوجب
التعدي ايضا عموم المنزلة مثلا ان التيمم بمنزلة الطهارة المائية ومما يوجب ذلك عموم التشابه كما في تشبيهات
والاستعارات في مقام بظهر ان المشابهة هي التشابه في الحكم الشرعي وان الغرض فهم الراوي وكذلك هذا الكلام بمجموعه
التشبيه على حد سواء في الظهور وانصراف الذهن او القدر الذي يكون كل مثل الطواف بالبيت صلوة والفقاع خمر
والطلاق انما هو على التقييد وغير ذلك وهذا ايضا منشاء فهم العرف ومما يوجب التعدي عموم البدلية مثل حكمهم في
التيمم لوجوب تقديم مسح اليمين على اليسار لانه بدل وغير ذلك والمنشاء في هذا ايضا فهم العرف في الغالب
حتى قد عرفت انه اذا ورد حكم واحد في شخص يفهم منه الشمول للجميع لكن لا كل مكلف بل المكلف الذي يكون
من سنخ ذلك الشخص اي لا يكون متصفا بالوصف الذي وقع النزاع في اتحاد حكمه مع حكم ذلك الشخص اوقع
الاجماع على عدم الاتحاد مثل ان يكون حائضا او وقع النزاع في المسافر او نحو ذلك او وقع الاجماع في مخالفة المضطر
لمرو وهكذا سائر الاوصاف كذلك لانك عرفت ان دليل التعدي ومستنده الاجماع وهو غير متحقق في محل
النزاع ولذا لا يفهم العموم بالنسبة الى محل النزاع وهذا دليل على ان فهم التعدي انما هو من الاجماع وبواسطة
ما اذا خوطب جماعة مثلا يا ايها الناس افعلوا فيقع النزاع المشهور في انه هل هو يتم غير المشافهين من الموجودين
والمعدومين من الشيعة باجمعهم على عدم العموم اللغوي وذلك لان هذه الصيغة موضوعة للمشافهين
كانت وانتم وافعلوا وافعل او افعلوا وافعلي وغير ذلك ولا شك في كون الحمل حقيقة في الحاضرين فالاستعمال
في الغائبين او الملفق منهما مجاز قطعا فيتوقف على القرينة ولا قرينة اذ الكلام فيه ومجرد الاشتراك
في التكليف لا يكون قرينة على تعميم الخطاب ولا ارادة الاشتراك الا ان نقول لو احدا فعل وجماعة افعلوا
ولا شك في ان الاشتراك الا مع الحاضرين ولم نشد الا اياهم ولا يخطر ببالنا سواهم اصلا ورأسا مع انا نجزم
من الخارج اشتراك من سواهم معهم في الذي نقول لهم افعلوه ونقطع ان الائمة عليهم السلام كانوا يقولون
لزرارة افعل ولا مرئة افعلي كذلك للحاضرين افعلوا اما لا نولي بدون الاهتمام وكان مكلفا انهم مثل مكلفين
ويجوز بعض الخطاب الى المعدوم وما ذهب بعض الى هذا المذهب مستدلا بجواز ان يقول افعلوا او يريد الحاضرين

والغائبين وفيه انهم ان ارادوا الجواز بعنوان الحقيقة فلا شك في فساده وان ارادوا بعنوان المجاز فلا نزاع
في صحة استعماله في المعدومين خاصة ايضا ولم يقل احد به في المقام وصحة هذا اذا كانت قرينة لان الاصل
في الالفاظ ان تحمل على الحقيقة ان لم يكن قرينة صارفة ومحل النزاع هو ما ليس قرينة بل محل النزاع ليس الا
الخطاب مع المعدوم وما ذكرت ليس بخطاب قطعا بل غيبة او خطاب وغيبة وهو نازع في الغيبة كيف
يتصور النزاع فيها ثم اعلم انه غفل بعض اعاظم الفحول في المعقول والمنقول وقال النزاع ههنا لا ثمرة فيه
بعد ان علم الاجماع على الاشتراك في التكاليف وذلك لانه يترتب عليه ثمرتين عظيمتين ويدل الفقهاء التوهم
منهما ما ذكره في المعالم في الدليل الرابع الذي اتى به بحجية اخبار الاحاد من ان المدار في فهم القران على
الظنون الاجتهادية لا الحديث وذلك لان الخطاب لو كان مع الكل لحكم بان الشارع اراد منا ما نفهم
وما هو الاصطلاح بيننا وبين الشارع بلا تامل بقبيح الخطاب معنا بما لا نفهم اذا كان مع غيرنا فلا شك
في انه يريد منهم هذا الخطاب الذي يفهمه لا هو الذي يفهمه الغائبون فعلى هذا نبذل جهدنا في استحصال المفهوم
الذي بحيث لا يحصل لنا العلم فنتحرى ونعمل بالاجتهاد في تحصيل ما هو اقرب الى الظن كما ذكرناه في الفائدة
الرابعة الثمرة الثانية هي ما ذكرنا الان من ان الشرط ان يكون غير المخاطب من صنف المخاطب لان الاجماع
انما كان دليلا فلا يكون في محل النزاع مثلا اذا استدل الموجب لصلوة الجمعة بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا نودي للصلوة الاية يجيبون بان الخطاب مع المشافهين والمشافهون كانوا يصلون مع الرسول او
من ينصبه ولا نزاع في وجوب الصلوة حينئذ وان كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من قبل الشرع لم يكون معنا
ولا يمكنهم المشافهين الى يوم القيمة والقدر الثابت من الاجماع هو هذا القدر فاشتراك غيره محل النزاع وانما
ان كان الخطاب شاملا لغيرهم الى يوم القيمة فلا شك في الشمول من غير تقييد لوجوب المنصوب لاطلاق الاية
ثم انك عرفت ان الحكم اذا ورد للرجل يفهم اشتراك المراة معه فيه واذا ورد للمراة يفهم اشتراك الرجل
معها لكن هذا الفهم ايضا في الموضع الاجماعي لما عرفت من ان المنشاء للفهم هو الاجماع واما مواضع الخلاف فذهب
بعض المتاخرين الى اختصاص حكم كل بنفسه للاصل وبما مال اخر الى ان الاصل الاشتراك الا ان يثبت الاختصاص
وربما كان بناؤه على ان الاجماع وان كذلك او ان من الاستقراء يتبع تضاعيف الاحكام يظهر ذلك او مما ورد
من الرسول ان الحكم على الواحد حكم على الجماعة لكن الثبوت من هذه الامور يحتاج الى التامل في ان
الاجماع هل هو كذلك ولا بد من التامل وان الاستقراء اي شيء يفيد والتامل في الخبر بحسب السند والدلالة

معنى الامر والنهي

وان المراد لعل الجماعة التي يكون من خلفه او جماعة ذلك الواحد فتامل لان هذا لم يقل على جميع الامة بل قال
الجماعة هو لفظ مقابل للواحد والفرق بينهما واضح على انه لو كان المراد الجميع لزم خروج ما لا يحصى كثرة هذا
من ان في السند ما لا يخفى الفائدة الثالثة عشر قد عرفت عدم جواز التعدي عن مدلول لفظ الحديث وتوهم بعض
ان الامر حقيقة في الطلب والفقهاء يخرجون حيث يحملونه على الوجوب وكذا النهي محتجا بعدم تبادر غير الطلب منهما
لان المنع من الترك في الاول ومن الفعل في الثاني لا يتبادر الى الذهن اصلا وفيه ان اراد مفهوم المنع منهما فسلم لكن
المفهوم ليس جزء منهما مفهوما بل المصداق فان المتبادر طلب خاص اي بعنوان عدم الرضا بهما فيهما وبالجملة هو جزء
عقلي يعرفه العقل في طرق التحليل ولا في الواقع ليس الا طبيعة واحدة كما هو الحال في الانواع مثلا اذا سمع لفظ
الفرس لا يتبادر الى الذهن سوى صورة واحدة بسيطة تنحل في طرق العقل الى اجزاء كثيرة كل جزء مصداق مفهوم مثل
الجوهرية والقبول للابعاد وهكذا امثال تلك المفاهيم فلا يخطر بالبال والمتبادر من الصيغتين طلب بعنوان عدم الرضا
بالفعل او الترك بل المتبادر في الدعاء والالتماس ايضا كذلك الا انه لا يجب امتثالهما لو فاعلهما العقلاء لعدم كونهما
سبيل العلو فلا يلزم تاركهما عقلا او هما مقيدان به حقيقة لغة وعرفا ولا يلزم تاركهما لان الوجوب شرعي او الذم
وعقاب العصيان شرعيا ولا انهما حقيقتان في القدر المشترك بين الامر والدعاء والالتماس فظهر فساد ادعاء كون الوجوب
شرعيا او الذم شرعيا او كونهما حقيقة في القدر المشترك المزبور ثم اعلم ان صاحب المعالم ذكر ان الامر في اخبار الائمة
قد كثر استعماله في الندب بحيث انه نفي الوثوق في الحمل على الوجوب وفيه نظر لان الاصل البقاء على المعنى اللغوي حتى يثبت
خلافه وبمجرد كثرة الاستعمال لا يثبت مع انه في مبحث الحقيقة الشرعية رجح عدم الثبوت وكون الالفاظ باقية على المعنى
اللغوي لاصالة عدم النقل مع ان استعمالها في كلام الشارع في المعاني الشرعية اكثر منه في المعاني اللغوية بمراتب
وايضا رجح في بحث العموم كون الالفاظ باقية على العموم ظاهرة فيه مع ان استعمالها في الحقيقة بخصوصها اشتهر
انه ما من عام الا وقد خص وهو مسلم هذا عنده وايضا اكثر اللغة مجازات واكثر استعمالات العرب مجازات بل الحقائق
في جنبها قليل وايضا لو تم ما ذكره لانتفى الوثوق باخبارنا اذ قلما يوجد حديث لا يكون محمولا على خلاف ظاهره من
التخصيص والتقييد وغيرهما وايضا نفس المستحبات في غاية الكثرة والواجبات في جنبها في غاية القلة والرواة كثيرون
في غاية الكثرة والمعصومون عليهم السلام ايضا كثيرون فلو كثر الاستعمال فلا يتم بالنسبة الى كل واحد من الرواة وقع قليل فتحقق
الكثرة والمعتبر فهم الراوي كما قلنا وفي كل واحد واحد من احاد الاوامر الكثيرة لم يتحقق الكثرة حتى يرتفع الوثوق
للراوي مع انه ورد عن الصادق عليه السلام انه قال لهشام اذا امرتكم بشيء فافعلوه والقرينة واضحة على ان المراد هنا الوجوب

ومعظم المستحبات انما ورد عندهم ان صاحب الذخيرة يتبعه في ذلك الا انه في الموضع الذي حكم المشهور
بالوجوب يقول بالوجوب معللا بانهم فهموا الوجوب وفيه ان كلام الشيعة لو لم يكن الامر للوجوب
في كلام الائمة ايضا فهم يفهمون كل البتة وفهمهم وحكمهم من هذه الجهة وانت متاصل فيها فكيف
ان الحكم المشهور منهم تحكم بالوجوب بسبب انهم فهموا واعلم ايضا ان القول بان ايجاب ذي المقدمة
ايجاب لمقدمته ايضا مطلقا كما هو المشهور او اذا كان شرطا كما قال بعض او سببا كما قال بعض محققيهم [illegible]
لو لم النص وتعقد عند من غير دليل لعدم كونه مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما لعدم اللزوم عقلا وعرفا
وما استدل به على اللزوم وعدم الحاصل لخرج تام نعم في الموضع الذي يكون قرينة فالامر على حسب ما اقتضاه
القرينة والكلام في ان الامر بالشيء هل يستلزم النهي عن الضد الخاص مثل ما ذكر وربما يتوهم ان القائل
بوجوب المقدمة يقول بالعقاب على تركها عليحدة وليس كذلك لانهم صرحوا بان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة
نعم الثمرة تتحقق في ان المقدمة لا يمكن ان يصير منهيا عنها وان من نذر فعل واجب فعله يكون آتيا بالمنذور
بواسطة المقدمة ايضا وغير ذلك فتامل اعلم انه اختلف اذا وقع النهي عن شيء فهل يقتضي فساد ذلك الشيء
فيكون الفساد مدلولا للنهي ام لا فيكون خارجا عن المدلول والحكم به متعديا عن المدلول قيل نعم وقيل لا وقيل
نعم في العبادات دون المعاملات وهو المشهور والفساد في المعاملات عبارة عن عدم ترتب الاثر الشرعي اصلا
وفي العبادات عدم موافقة الامر وعدم اسقاط القضاء او غير ذلك فالكلام اولا في العبادات فنقول العبادة
الواجبة لا يكون الا مامورا بها فاذا ورد النهي فاما ان يكون بين المامور به والمنهي عنه تساو او تباين او عموم
مطلق او من وجه والاول لابد فيه من الجمع والتاويل ان امكن والا فطرح احدهما كما سيجيء في تعارض
الاخبار والثاني لا غبار عليه والثالث يجمع بينهما بتخصيص العام لانه من جملة العام والخاص المتنافي الظاهر وقال
بعض الاصوليين بجواز اجتماع الامر والنهي فيه كما في العام من وجه وفيه نظر لان اهل العرف لا يفهمون منه سوى
التخصيص مثلا اذا قال المولى لعبده اكرم العلماء ولا تكرم زيدا لا يفهم الا انه يريد من العلماء من سوى زيد لا انه
يريد اكرام زيد ايضا من حيث انه عالم وعدم اكرامه من حيث الخصوصية وهذا واضح على من تتبع استعمالات اهل
العرف وطريقة الفقهاء مثل اقرأ سورة بعد الحمد ولا تقرأ السجدة وصم ولا تصم يوم العيد الى غير ذلك وقد عرفت
ان طريقة خطابات الشرع طريقة خطابات اهل العرف ولا يريد منهم سوى ما يفهمون وان قلنا بان الاجتماع
فيه غير مستحيل عقلا فتامل واما العموم من وجه ففيه النزاع المشهور بين الشيعة والاشاعرة فان الاشاعرة

مقدمة الواجب

النهي العبادة

ما يفهم الاطاعة هو الاتيان بما امر به والعصيان هنا هو الاتيان بما نهى عنه والاتيان ايجاد الشيء في الخارج
وقد عرفت ان الذي يوجده المكلف في الخارج ليس الا الشخص الواحد البسيط فيلزم ان يكون هو بعينه مأمورا
به لان الاطاعة لا يتحقق الا بالموجود والموجود ليس الا هو وهو ايضا بعينه منهي عنه لان العصيان لا يتحقق
الا بالموجود ومجرد الاتصاف بوصفين متنافيين في الذهن دون الخارج كيف ينفعه ولو كان ينفعه لكان
ينفع ايضا على تقدير كون متعلق التكليف هو الفرد لعدم تعقل فرق اصلا ولا شك في ان هذا الشخص من
القيام مثلا تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون غصبا فيكون حراما لان كل شخص من الغصب حرام عقلا
واجماعا واستفادة من النصوص لغة وعرفا ولان احكام الغصب يترتب على اشخاص الغصب ويتفاوت
بتفاوتها كما وكيفا مثل الضمان واشتغال الذمة باجرة المثل واعلى القيم واعلى الاجرتين ولا شك في ان
ذلك الشخص من القيام جزء الصلوة وركن منها وايضا متعلق الوجوب والحرمة وغيرهما هو نفس المكلفين وليس
الموجود ثلثة افعال احدها فعل المكلف وثانيها ركن الصلوة وثالثها الغصب بل الموجود ليس الا شخصا واحدا
هذا من فعل الذي هو غصب بعينه وهو ركن الصلوة وجزئها فتامل وتدبر ويتبين بذلك انهم يبنون العام على
الخاص المطلق بلا تامل مع ان اختلاف الجنسين يتحقق فيه ايضا والذي اوقعهم في الوهم انه ربما
يؤمر بشيء لا لانه مطلوب بل لانه وسيلة الى مصلحة هي مطلوبة ويتوهمون انه يتاتى تلك المصلحة بدون المأمور
به وان كان منهيا عنه والحاصل ان الذي وجوبه توسلي لا مانع من ان يجتمع مع النهي بعدما علمنا ان المصلحة
يتحقق به مطلقا الا انه على الطريقة المحرمة يكون حراما ايضا مثل انقاذ الغريق واطفاء الحريق واما انهما
فانهما لو تحققا بوجه حرام يحصل الانقاذ والاطفاء ويتحقق تلك المصلحة قطعا ولا يجب ان يغرق الغريق
تارة اخرى ثم ينقذ او يطفئ بعد ذلك بالنحو المشروع وان فعل يكون معاقبا قطعا والفقهاء صرحوا في قطع
طريق الحج بان الوجوب التوسلي يجتمع مع ومن هذا القبيل غسل الثوب او البدن او التطهير عن النجاسة
بالماء المغصوب او بعنوان الغصب او غير ذلك من الوجوه المحرمة ومن هذا القبيل ما لو امر المولى عبده
بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص فخاطه فيه بل ولو نهاه عن الخياطة في ذلك المكان ايضا كما
لا يخفى على المتامل ويظهر من ان الامر والنهي لا يجتمعان فالنهي في العبادات يقتضي الفساد واذا تعلق ببعضها
او بجزء منها او شرطها لعدم الدخول في المامور به فلا يكون عبادة واما العبادات المكروهة فليس فيها
المانع الذي ذكرناه وذلك لان احد فردي الواجب المخير ربما يكون مرجوحا بالنسبة الى الاخر كالقصر في المواطن

المواطن الاربعة والظهر في يوم الجمعة على المشهور وغير ذلك وكما انه من ان يصل المرجوحية الى حد يصح
اطلاق اسم الكراهة عليه والمرجوحية بالقياس الى الغير يجتمع مع الرجحان في نفسه بان يكون الشيء راجحا
في نفسه الا انه مرجوح بالنسبة الى غيره حال التمكن من ذلك الغير فالرجحان حقيقي والمرجوحية اضافية
وعدم التضاد بينهما بين فلا داعي الى ارتكاب العنايات فان هذه الشبهة ما نشات الا من طرف تضاد
الاحكام فكما لم يكن تضاد بين الوجوب لنفسه والاستحباب لغيره بلا شك ولا شبهة كغسل الجنابة للصلوة
والطواف المندوب بناء على القول بوجوبه لنفسه او يكون مندوبا كذا لا يكون تضاد بينه وبين الكراهة للغير
لعدم تعقل فرق وشهادة الوجدان بعدم التضاد فيهما ايضا كغسل كصلوة القائم وقت الافطار مع منازعة
النفس او انتظار الرفقة والفقهاء ذكروا المكروه للغير كثيرا ويثبت من الاخبار اكثر مثل الاتزار فوق
القميص واشتمال الصماء وغير ذلك مع ان حجيان تحققه بديهي فيكفي ذلك لرفع الشبهة بلا شبهة وبالجملة
المكروه هو الراجح الترك الجائز الفعل سواء كان رجحان تركه مطلقا او لذاته او بالقياس الى بدله وفرد
اخر ولا شك في ان المرجوحية بالقياس الى الغير لا تضاد الرجحان النفسي وان كان في المستحب لا يقال لعل
الصلوة في الدار المغصوبة يكون كذلك ايضا لانا نقول قيام الصلوة مثلا تصرف في ملك الغير من دون اذنه
فيكون بنفسه غصبا والغصب حرام بنفسه كالقتل والزنا وامثالهما مع ان الحرام لا يصير في وبالقياس الى
الغير ليس معناه الا انه حرام في صورة كذا وبالتمام كذا وامثال ذلك كما لا يخفى بخلاف المرجوح الاضافي
والمرجوح الى الغير بالنسبة الى الغير وفي جنب الغير ولعله الى ما ذكرنا نظر من قال بان الكراهة يرجع الى
ذات الفعل بخلاف الكراهة فانها بما يرجع الى الخارج عنها فتامل فان قلت الجمع بين هذين التكليفين
غير ممكن قلت لا ضير في ذلك اصلا لامكان تجويزه الترك كما في المستحبات من الكثرة بحيث لا يمكننا الجمع
بين عشر معشارها مع ذلك يكون الكل مستحبا لو اتينا باي واحد منها يكون راجحا او بالجار الذي ذكرناه
وعدم انه يكون اولى وارجح بمراتب شتى بل وان كان واجبا على ما هو الحق من ان الامر بالشيء لا يستلزم
النهي عن الضد ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الصلوة في الاوقات المكروهة ايضا لو سلم الكراهة لان الاحكام
بحسب تعلقها على ما هو مقتضى العادة وخارقة العادة ان يصلي احد جميع اوقات امكان الصلوة والاشاعرة بمجرد
عن جوابها لان استيعاب الصلوة مستوعب لجميع اوقات امكان فعلها ويمكن ان يقال بعنوان القاعدة
ان كل مرجوحية تحققت في فرد باعتبار خصوصية اوجب نقصا في قدر الرجحان يكون لنفس طبيعة عبادة

الامر الحادي عشر

يتسامح اطلاق اسم الكراهة هذا فتامل الامر الحادي عشر في النهي في المعاملات ان الصحة فيها عبارة عن ترتب
اثر شرعي عليها من جهة ان الاثر يكون والصحة حكم شرعي يتوقف ثبوتها على دليل شرعي فلو لم يكن دليل
لم يحكم بصحتها فعدم الصحة لا يحتاج الى دليل بل يكفي عدم الدليل لها اما اذا ورد النهي عن معاملة خاصة
وكان هناك دليل يقتضي الصحة لعموم او نحوه فالمشهور انه لا يقتضي عدم الصحة بمعونة المانع منها لفقد
والعدم التنافي بين الحرمة والصحة كما في ظهر في وجه حال الحيض فانه يلحقها المهر كما في العدة وصحة
الغصب وقيل يقتضيه الفساد لان اهل العرف يفهمون كذلك ولما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك
اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي مولاه معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده واما الرواية فلا يدل
على المطلوب اصلا لان حمل العصيان على معناه الا شتراك الخصوصية وعدم معلومية وكلا فلا شك
في ان عصيان السيد عصيان الله تعالى بل الامر بالعكس فانه عصى الله ولم يعص سيده لان العصيان معناه
مخالفة الامر والسؤال في الرواية لم يقع الا عن تزويج العبد بغير اذن السيد والمفروض انه لم يقع منه
للسيد نهي نعم عصى الله في هذا العقد لان الله امره بعدم التصرف بغير اذن السيد والمتنبه عند جميع الفقهاء
ليس الا الوقوع بغير اذنه والمراد من العصيان هو الوقوع بغير اذن السيد ولا شك في ان العمومات
يقتضي صحة هذا العقد كالفضولي مع انك قد عرفت ان المسالة مفروضة فيما اذا كان هناك دليل شرعي يقتضي
الصحة فالمراد من قوله لم يعص الله انه فعل العبد موافق للقول الذي يقتضي صحته غاية ما في الباب
انه وقع بغير اذن السيد ولكن السيد هو المقصود عليه ووقع العقد عليه بغير اذنه يكون العقد صحيحا
ان شاء امضى وان شاء فسخ وكذا العقد على عبده لا تنافي دليل الصحة ومقتضاه فالرواية تدل على عدم
اقتضاء النهي الفساد في المعاملات كما عليه المعظم واما فهم العرف فانهم فلا شك في انهم في كثير من المواضع
لا يفهمون بل ربما يفهمون بقاء الصحة في الموضع الذي يفهمون الصحة وسبق الاشارة الى ذلك وانهم
من يسمعون من الفقهاء يقولون فسد لنهي الشرع فتوهموا ما توهم بعض العلماء وان الفقهاء في كل
عصر وكل مصر كانوا يستدلون بالنهي على الفساد وفيه انهم كثيرا ما يصرحون بان النهي فيها لا يدل على
الفساد فيتوهم التناقض في كلامهم وليس كذلك لان الموضع الذي يستدلون به على الفساد هو الموضع
الذي يكون مقتضى الصحة منحصرا في مثل احل الله البيع واوفوا بالعقود واوفوا بالعهد وتجارة عن تراض
وذلك لان احل الله البيع لا يقتضي صحة البيع الذي ليس بحلال بل مقتضاه صحة البيوع التي لم يرد النهي عنها

لان الحلال والحرام متضادان قطعا والحلية تدل على الصحة بالالتزام وذلك مقتضى عقد البيع ومعناه نقل
المبيع الى المشتري بازاء نقل الثمن الى البائع وكانوا يتعاملون كذلك وواضع الصيغة هو العرب فالله
امضاه بقوله احل الله البيع وكذا اوفوا بالعقود مقتضاه صحة البيع العقد الذي يجب الوفاء به والحرام
لا يجب الوفاء به لكونه تعالى يعاقب بفعله فكيف يعاقب بترك الوفاء به وفطانة اهل العرف يفهمون التناقض
بين هذين فتامل وكذا الكلام في اوفوا بالعهد واما تجارة عن تراض فهو مستثنى من الكل الا موال المنهي
عنه فمعناه ان هذا ليس بحرام فهو نقيض صريح لقوله هذا حرام والحاصل ان المنهي عنه ليس له مقتضي
للصحة فلا يمكن الحكم بالصحة وقد عرفت ان عدم المقتضي كاف لعدم الصحة مضافا الى اصالة بقاء الحكم
السابق ولو كان له مقتضي للصحة غير امثال ما ذكر لم يكن النهي منافيا عن الصحة نعم هو مناف لخصوص المقتضيات
المذكورة والفرق بين ما نحن فيه وبين العبادات ان النهي هنا مناف لهذه المقتضيات لا لنفس الصحة ولا
لمقتضى اخر لا يكون مثل هذه وان اقتضاء الفساد انما هو في هذه الصورة لا مطلقا وانه لا يقتضي الفساد
واقعا بل غايته عدم حكمنا بالصحة وانما الحكم بالفساد ظاهرا استصحابا للحالة السابقة بخلاف العبادات
فانه يقتضي الفساد دائما وواقعا لاستحالة الاجتماع ومنافاته لنفس الصحة هناك مع انه ربما يظهر من النهي
في خصوص مقام انه لا يترتب عليه الصحة لكن هذا بمعونة القرينة الامر الثاني عشر اذا ورد الامر في مقام
الحظر فالمتبادر منه نفي الحظر لا انه يدل كذا فمقام توهم الحظر والنهي ايضا اذا ورد في مقام الوجوب او توهم
الوجوب فالمتبادر نفي الوجوب وايضا الامر بالشيء مع انتفاء شرطه غير جائز على الله تعالى وما ورد في ابراهيم
فانه من باب البداء الذي يقول به الشيعة اي ظهر على ابراهيم ع انه مامور بذبح اسمعيل ع ثم بدا لله في
ذلك اي ظهر من الله عدم ارادته ذلك من قبيل الذي بدا له في امره والا فالبداء الحقيقي محال على الله تعالى
عند الشيعة ايضا والبداء الذي يقولون به من باب يمحو الله ما يشاء ويثبت ثم اعلم ان زيادة وقت
الواجب بل عن مقداره انه هو الواجب الموسع لا اشكال فيه الا في عدم العقاب في ترك الواجب في جزء
من طرفه لا يستلزم عدمه في تركه مكان امكان الفعل اذ كان مستحقا كونه للموقوف لا يصدق على ترك
الموقوف في جزء من اجزائه انه ترك الموقت فيها الا ان يكون ترك نفس الموقوف مع ان الواجب هو الذي
يكون العقاب على تركه في الجملة وهذا القدر يكفي للخروج عن المستحب ولا شك ان الواجب ليس منحصرا في
المضيق والفوري بل ليس منحصرا في الجزئي الحقيقي كما هو مقتضى شبهتكم لان ترك الكلي انما هو بترك جميع

الامر الثاني عشر

ارادة دون بعضها ولذا يكون النهي مفيدا للفور والتكرار دون الامر بتمامه وصرح في المقام بوحدة المطلوب
وعدم الفورية وبما ذكر ظهر انه لا اشكال في الواجب التخييري لان الواجب وان كان عند الشيعة هو خصوص
كل واحد منهما لكنه هو مقتضي الادلة الا انه يكفي العقاب في الجملة ولا شاعرة يؤولونه الى وجوب احدهما
ويرجعونه الى الوجوب العيني ويلزمهم انكار التخيير حقيقة وعلى راي الشيعة يسقط الوجوب عن الآخر
بعد فعل احدهما كالواجب الكفائي وان كان في الكفائي يكون العقاب على الكل عند الترك ثم اعلم ان
الواجب قد يكون لنفسه كالصلوة وقد يكون لغيره كالوضوء وقد يكون لهما معا كالاحرام والواجب لغيره ثم
منه ان يكون شرطا خارجا او جزءا كالحمد للصلوة والواجب لنفسه يكون العقاب على ترك نفسه والواجب
لغيره يكون العقاب على ترك ذلك الغير كما صرح به الفقهاء فعلى هذا يتضح ما ذكره الفقهاء من ان الوضوء
مثلا بعد دخول الوقت واجب لغيره الى ان يصلي ثم يرتفع الوجوب ويبقى الاستحباب النفسي اذ لا مانع من
تعدد الوضوء الواجب لتلك الصلوة اذا توضأ ثم احدث ثم توضأ الا ان لا يقال الحل برجحان الفعل و
العقاب على تركه مشروطا كما ان اجزاء الفعل اتصافها بالوجوب باعتبار رجحان الفعل والعقاب على
ترك المجموع بل في الشرط ايضا يمكن ان يكون العقاب على ترك المجموع من الشرط والمشروط اذ المطلوب
شرعا هو المجموع من حيث المجموع ولعل هذا هو مراد الفقهاء مع انه يمكن ان يقال بعد الحدث يرتفع وصف
الوجوب للغير ويبقى الاستحباب النفسي كما ان اجزاء العبادة ربما يعرضها كلها بان يتكلف لاتمام العبادة ثم
يرتفع البعض اضطرارا ويجب فتامل لكنه يشكل الامر على القائل بانه بعد كل حدث يجب الطهارة
وجوبا موسعا لا يتضيق الا بتضيق وقت العبادة لا يكون عليه عقاب اصلا ولو نظر عقيب كل حدث حدث
يكون اتيا بواجبات لا تحصى لكنه يتحقق واجب لنفسه لا يكون على تركه العقاب اصلا ولا يمكن ان يقال بعد
الحدث يصير الطهارة السابقة عليه لغوا محضا او مستحبا ويرتفع صفة الوجوب اذ لا شك في انه عبادة
صحيحة فان الغسل الواقع بعده حدث كيف يمكن ان يقال انه لغو او مستحب فانهم لا يقولون بهما مع ان الحكم
بكونه لغوا خلاف المعلوم من الادلة ايضا وايضا اكثر الطهارات سيما الوضوء لا يكون عند تضيق وقت العبادة
ولا مظنة الموت بل عند الظن الغالب بالبقاء وربما يفعل الحدث اخر مثل الوضوء لجماع الحاملة وللنوم
وكذا الغسل ولعل انه ربما يطلق الوجوب على كون الشيء شرطا للشيء ويعبر عنه بالوجوب الشرطي العائد
الى انه غير اعلم ان الامر وغيره من الخطابات اذا علق على شرط يدل ذلك على انه عند انتفاء الشرط ينتفي

الحكم وذلك لان مفاد كلمة ان مثلا الشرطية اي شرطية شيء لشيء هذا بحسب اللغة والعرف معان ومقتضى
معنى الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ولا فرق بين ان يكون مفاد الكلمة الاسمية او الفعلية او الحرفية
مثل اعط زيدا درهما ان يشترط ان يكرمك او الشرط فيه ان يكرمك او يشترط فيه ان يكرمك او ان اكرمك
او اذا اكرمك او اذا اكرمك وبما ذكر ظهر ان حكم المفهوم عام كما هو المعروف من المشهور لان معنى الشرطية
انه كلما انتفى الشرط انتفى المشروط مع انه لو لم يكن الشرط بالنسبة الكل وذلك لزم ان لا يكون الشرط
هو ما ذكر بل مع شرط اخر او جزء اخر مثلا في قوله اذا كان الماء قدر كر لزم ان لا يكون الكرية
فقط شرطا بل يكون الماء جاريا مثلا شرطا اخر او جزء شرط ويؤيده ايضا ان المطلق يرجع الى العموم في
اثبات الاحكام فتامل وقيل بعدم العموم للمفهوم مستدلا بعدم اللفظ الدال عليه وان تحقق المخالفة
في الجملة يكفي لتحقق فائدة ارادة الشرط وفيه ان كلمة الشرط تدل على العموم كما عرفت وفائدة الشرط ان اردت
تحققها من حيث الشرطية فقد عرفت انها تفيد العموم ولا ربط ولا مناسبة للمخالفة في الجملة بالنسبة الى الشرطية
المطلقة وان اردت تحققها من حيث انه زيادة في كلام الحكيم والزيادة لا بد لها من فائدة من غير خصوصية
كون الفائدة هي الشرطية ففيه انه غلط هو بعينه كلام منكر حجية المفهوم ولا خصوصية له بحكاية المخالفة
ثم اعلم ان المفاهيم كلها حجة مثل مفهوم الحصر ومفهوم ما والا ومفهوم انما وغيرهما ومفهوم الغاية
مثل صوموا الى الليل ومفهوم العدد مثل سبعة لا يقصر الصلوة ومفهوم العلة نحو الاعراب بتمون الصلوة
لان تيسوتهم بهم الا مفهوم الصفة ومفهوم اللقب والدليل في الكل الفهم اللغوي والعرفي بحيث كما تامل
فيه اما مفهوم الصفة ففيه اشعار لان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيكفي لجعله مؤيدا
ويرجح شاهدا وبيانا في ترتيبه ونحوه واما مفهوم اللقب فهو اضعف من مفهوم الوصف اذ ليس فيهما
دلالة لان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه وليس في الاخبار اشعار ايضا وبالجملة معنى كون المفهوم حجة ان للمنطوق
دلالة عليه او للمفهوم دلالة اخرى وبعبارة اخرى على القول بالحجية يتحقق حكمان منه ودلالتين وعلى القول
بعدمها ليس الا حكم واحد منه ودلالة واحدة فان قلت على ما ذكرت من حرمة التعدي عن مدلول الحديث
قال المنكر للحجية ان تعدى في المنطوق وجعل حكم المفهوم موافقا للمنطوق فقد تعدى عن مدلول الحديث
وعمل بالقياس الفاسد عند اهل السنة ايضا لعدم الجامع بل وجود الفارق فانه ربما قال في الغنم ان
لسائمة زكوة فلا شك في ان المنصوص هو السائمة لا المعلوفة ايضا مع انه لا تامل في ان الحكم يرجع الى القيد

فكيف يتعدى ويقول بان المعلوفة ايضا كذلك وان لم يتعد ويقتصر على المنصوص فلا شك في انه يحكم بان الزكوة
في السائمة فقط فاي نزاع بينه وبين القائل بالحجية وكذا الكلام في مفهوم الشرط وغيره قلت انه يقتصر على
المنطوق قطعا والنزاع في انه هل الشارع قال بعدم الزكوة في المعلوفة في القول المذكور فاذا ورد خبر في ان
المعلوفة فيها الزكوة يكون معارضا لهذا ويذهب الى الترجيح او الجمع واذا قال ليس في المعلوفة زكوة فهل
قال في السائمة زكوة فيكون هذا دليلا على ثبوت الزكوة فيها كما انه دليل على النفي في المعلوفة وهذا كله على
قول من قال بالحجية واما انه ما قال سوى ان السائمة فيها زكوة واما المعلوفة فهو ساكت من حكمها فيحكم بعدم
الزكوة فيها من جهة عدم جواز التعدي وعدم دليل اخر وان الحكم الشرعي لا بد له من دليل وانه اذا لم يكن دليل
فالاصل عدمه واذا وجد دليل على انه في المعلوفة ايضا زكوة يحكم ايضا من دون تامل لعدم المعارض له
اصلا واذا قال ليس في المعلوفة زكوة فلا يحكم بدلالته سوى نفي الزكوة عن المعلوفة خاصة لا ان في السائمة
زكوة فلا يحكم بالزكوة في السائمة بمجرد هذا بل يحكم بان الاصل عدم الزكوة فيها فلا زكوة فيها ايضا الا ان يدل
دليل من الخارج وهذا كله على قول من لم يقل بالحجية وكذا الكلام في سائر المفاهيم فافهم ولا تتوهم ومن المفا
هيم مفهوم الموافقة مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا نزاع في حجيته نعم وقع النزاع في طريق دلالته والمعتبر
عندي الدلالة العرفية ودليل الحجية سهل وجه ظاهر العام اما ان يتعرض للنزاع بيننا في عموم الجمع المحلى
باللام كالنكرة في سياق النفي وسائر الفاظ العموم مثل كل ومن وما ومتى ومهما وامثال ذلك والنكرة
في سياق الاثبات لا يفيد العموم لغة وربما يفيده بمعونة القرينة وهي كون الكلام مفيدا للسامع فلا يحمل
على غير المعين ولا قرينة على ارادة معين فلا بد من العموم لكن مثل هذا العموم ينصرف الى الافراد الشائعة
بعنوان لا ان يدعي الاشرف الى من قال مع هذا نقد او بالنقد لا يحمل الا على النقود الغالبة بخلاف ما اذا قال
باي نقد يكون ومن لا يفرق بين العمومين كثيرا ما يخرب الفقه وربما يختار النكرة نوعا في الابهام وتحصيلا
للعموم على سبيل البدلية بالنسبة الى اي فرد كان وان كان من الافراد النادرة نعم ان اريد منها العموم الا
ستغراقي بمعونة القرينة لا جرم لا يتعدى الافراد الشائعة ويكون عموما خاصة والمعنى حينئذ مجازي
لا حقيقي وقيل العموم الذي في المفرد المحلى باللام من هذا القبيل في المواضع التي له عموم فيها حسب وقيل هي
موضوعة للعموم بحسب اللغة وربما قيل موضوعة للمعاني الاربعة المشهورة على سبيل الاشتراك والقرينة
المذكورة معينة للاستغراق والحق انها موضوعة لتعريف الجنس لان لفظ المفرد وضع للجنس واللام موضوعة

للتعريف والاشارة فيكون المعنى الحقيقي الجنس المعروف فاذا جعل الحكم الشرعي عليه يكون ظاهرا في دوران الحكم
مع الطبيعة في اي فرد تحققت تلك الطبيعة فيكون ظاهرا في العموم مثل احل الله البيع واذا طلب ايجاد تلك
الطبيعة يكفي في الامتثال ايجاد فرد من تلك الطبيعة واذا اريد فرد من الطبيعة فهو كقوله بع هذا بالنقد ومحل
النزاع في ان ان هذا هل يفيد العموم لغة ام لا والحق انه لا يفيد لغة بل بمعونة القرينة كما ان كلمة ان ايضا
تفيد بمعونة القرينة ومن جملة ما يفيد العموم ترك الاستفصال في مقام السؤال مع قيام الاحتمال والقول بان
الترك لعلمه بانه او جهة اخرى فاسد لان الاصل عدمها والظاهر انه للعموم كما لا يخفى ولا يخفى ان الاحتمال
كاف وان كان متساوي الطرفين لو لم نقل بان المرجوحية في الجملة ايضا كاف كما هو المتعارف في مقام جواب سؤال
الجاهلين خوفا من ان جهلهم ربما يجرون الحكم فيه فلا بد من الاستفصال نعم لو كان بعيدا يشكل التعميم
بالنسبة اليه لعدم الاعتبار عادة ومثله الاحتمال الناشئ عن عروض عارض بل المرجوح في الجملة ايضا ربما لا يخلو
من تامل ولعل مقام الاستدلال بدلالة اللفظ فالمعتبر هو الراجح بالرجحان المعتبر ولذا لا يكتفون بالا
شعار فتامل جيدا ومما يفيد العموم القياس المنصوص العلة بالنسبة الى جميع المواضع التي تلك العلة موجودة
فيها كما مر الاشارة الى ذلك والى الخلافات في ذلك والتحقيق فيه ومما يفيد العموم الاضافة حيث لا عهد ثم ا
علم انه اذا ورد حكم بلفظ يفيد العموم لكن في محل خاص فهل العبرة بعموم اللفظ او خصوص المحل قيل بالثاني
والمشهور الاول وهو الحق لوجود مقتضي العموم وعدم مانع منه وسبب الورود في خصوص محل انه لا يدل الا
على التخصيص باحدى الدلالات الثلث ولا منافاة بينهما ظاهرا حتى يرفع بالبناء على التخصيص واعلم ايضا
اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فالبناء على التخصيص بشرط ان يكونا متكافئين لان الضعيف لا يخصص
العام الصحيح وكذا الموافق للتقية لا يخصص المخالف وكذا المخالف للقرآن لا يخصص موافقه وكذا ضعيف
المتن والدلالة لا يخصص قويهما وان بناء القوة والضعف انما هو بحسب الدلالة لا كون احدهما بحسب المنطوق والا
المفهوم فان كثيرا من المفاهيم اقوى دلالة من العمومات والاطلاقات لكثرة شيوع التخصيص حتى قيل ما من عام الا
وقد خص ولا يكاد يوجد مفهوم لا دلالة له فيه مع ان دلالة العام من حيث العموم ضعيفة والخاص من حيث انه
خاص قوي سيما ان يكونا قويا في نفسه مثل مفهوم الحصر والموافقة بل الشرط والعدد والغاية كلها قوية وتخصيص
القرآن بخبر الواحد فيه نزاع مشهور بحجة المانع ان قطعية متن الكتاب لا يقاومها شيء وورد في الاخبار الكثيرة ان
ما خالف القرآن فاتركوه او ما لم يوافق القرآن وحجة المجوز ان الكتاب خوطب به المشافهون فلعلهم كانوا مطلعين

على قرينة بها كانوا يفهمون الطلاقة والجمهور ما هم كانوا يفهمون كما مر فلا بد لنا من بذل الجهد في تحصيل امارات فهم
واسباب فهمهم وربما كان الخبر الواحد كاشفا عن بعض منها لكن الانصاف انه بعيد لا يخلو عن اشكال الا ان يكون
ذلك الخبر معمولا به عند الاصحاب او يعضده شيء اخر مثل عمل الاصحاب في القوة فتامل وشهرة العمل منهم كافية
ايضا هذا اذا كان لعموم القران فرد صحيح نادر مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بعد قوله تعالى حرمت عليكم الاية
ولا يخفى الواحد المستجمع لشرائط الحجية اذا عارضه ويكون قوية الدلالة لانه مخصص ايضا مفاد ما لو كان القران
قطعي المتن لان حجية خبر الواحد ثبت من القران ايضا فالمتن القطعي دل على الحجية مضافا الى ادلة اخر منها الاخبار المتواترة
بالمعنى والاجماع والاعتبار وهو اشتراك ارباب العلم في التكاليف الفقهية على حسب ما مر وهذه الحجية ايضا تؤيد الخبر
الخاص وتقويته لمقاومته عامة القران مضافا الى ما ذكرنا وبالجملة مراعاة المقاومة متى كان متن قطعيا وفاق
من الفقهاء كما لا يخفى فتامل ثم اعلم ايضا انه توهم بعض ان الحجية منحصر في التخصيص بل يجوز بغيره واذا جاء الاحتمال
بطل الاستدلال وفيه ان التخصيص راجح لما لا ابقاء من شيء لغلبة تحققه الى ان اشتهر وتلقى بالقبول انه ما من عام
الا وقد خص وايضا المتبادر الى الذهن هو التخصيص ولذا لو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم زيدا يتبادر الى
الذهن التخصيص لا الاخراج وهذا هو المنشأ في غلبة التخصيص وايضا الفقهاء كلهم في كتبهم الاصولية والاستدلالية
ومع هذا اتفقوا على ذلك وايضا المدار في الاعصار والامصار كان على ذلك ووقع في الاخبار الاشارة الى ذلك حيث
قالوا عام وخاص فتامل وبالجملة لو وقع اليقين التخصيص يخرب معظم الفقه واعلم انه في الاخبار النبوية ربما
يدور الامر بين النسخ والتخصيص لكن التخصيص ايضا راجح لما ذكرنا ولان التخصيص دفع يعني منع عن ثبوت
الحكم الخاص والنسخ رفع الحكم الثابت للخاص والدفع اولى لانه موافق لمقتضى الاصل بخلاف الرفع لانه مخالف
واما اخبار الائمة ع فالتخصيص متعين لو تعقب الخاص وورد قبل حضور وقت العمل لكن هذا في غير الاخبار وغاية
البعد لان الراوي للعام ربما يروي عن الباقر ع والخاص عن الجواد ع ومن بعده او بالعكس بل الراوي من المعصوم
الواحد ايضا فيه الاشكال لان راوي العام رجل وراوي الخاص رجل اخر مع انه في مقام الحاجة فالظاهر ان الراوي
للعام كان مطلعا على الخاص بالقرائن الحالية او المقالية لكن ذهبت بالحوادث مثل تقطيع الاحاديث وذهاب
الكتب والبناء غالبا على الاجماليات والشهرة المسلمة عندهم في تلك الازمان كما سيجيء الاشارة في مسئلة الاجماع
مع انه في بعض المواضع ربما يكون المطلع على العام مكلفا به بحسب المصلحة والمطلع على الخاص مكلفا به كل
كما هو الحال الان من اطلع على الخاص يكون مكلفا به ومن لم يطلع يكون مكلفا بالعام فتامل جدا ولو يحتمل ان

لا يكون

مبحث منتهى التخصيص

لا يكون الراوي للعام محتاجا الى العمل اصلا كمن روى وجوب الجهاد وامثاله مما يعلم عدم وجوب العمل به على
الراوي وامثاله وبالجملة الوجوه الثلاثة كلها ممكنة في المقام وغيره من الاخبار المختلفة التي يجمع بينها وهل
يجوز تخصيص العام الى ان يبقى الواحد ام لا بد من بقاء الاكثر او الاثنين او الثلاثة اقوال والحق ان العلاقة ان
كانت العموم والخصوص فلا بد من بقاء الاكثر لقبح قول اكلت رمانة في البستان وفيه الالف رمانة وقد اكل
واحدة منها او اثنين او ثلاثا وان كانت العلاقة غيرها اخذ بما يصحح التخصيص الى احد مثل انه اكل كل رمانة
واحدة تشبه الكل في الجنس اما الجودة او اللذة او غيرها وان يكون غير هذه الواحدة بمنزلة العدم لكونه في غاية
الصغر او في غاية قلة النفع او غيرها لكن لم يكن من الزمان ولا ظهر في العام والخاص نوع العلاقة في العموم
والخصوص الا ان يظهر من الخارج نوع العلاقة فتعين **وفائدة العاشرة** انما تعرف ان العمل بالظن
حرام الا ظن المجتهد بعد استفراغ وسعه في جميع ما له دخل في المعرفة فلا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن
المخصص اجماعا ويكفي الفحص المخصص اجماعا ويكفي الفحص المحصل للظن بعدمه ان لم يتيسر العلم بعد ما
استفرغ وسعه وربما توهم جواز العمل قبل الفحص بناء ان المكالمات الشارع على طريقة العرف وفي العرف
لو قال المولى لعبده خذ ما في الصندوق من الدراهم واتجر به لياخذ من دون تربص في انه هل له مخصص
او ناسخ او قرينة على الاستحباب الى غير ذلك بل لو تربص لذلك لعد عاصيا وبالجملة لو كان عمله على ما دار
هو من دون فحص اذ لو فحص فاطلع على المخصص لكان بيده ايضا ولو كان يكتفي بالعام فقط وهكذا الحال
بالنسبة الى سائر وجه الحجة فلا حاجة الى الطريقة الصعبة التي يسمونها اجتهادا وفساد الوجهين ظهر مما مر
سابقا ونزيد التوضيح بان ما قال المولى كلام شفاهي معلوم من المولى والارادة معلومة وتاخير البيان عن وقت
الحاجة غير جائز فلو اخفى وقت الحاجة يعد عاصيا البتة فكذلك كانت حال رواة الاحاديث كما ان الحال الان
بالنسبة الى المقلد للمجتهد ايضا كذلك واما المجتهد فوصل اليه حديث بوسائط كثيرة غير معصومين فلا بد من استفراغ
وسعه وانه يحصل العلم بانه من المعصوم ع ام لا وعلى الثاني هل خبر الواحد حجة ام لا وعلى الاول هل يشترط العدالة
ام يكفي كونه خبر مجهول الحال او يجوز العمل بخبر الفاسق ايضا وعلى اعتبار العدالة فالعدالة ما هي او كيف تثبت
ويكفي تزكية والجرح مقدم ام لا الى غير ذلك ومع عدم ثبوت العدالة هل يكفي الظن الحاصل من التثبت ام لا وايضا
ربما كان في السند سقط او اشتباه او سهو فعلاجه ماذا وان الحسن حجة ام لا وكذا الموثق وكذا القوي الى غير
ذلك مما يتعلق بالسند واما المتن فغير معلوم انه كلام المعصوم ع اذ ربما كان كلام الراوي نقلا بالمعنى فلا

جواز العمل بالعام قبل الفحص

يعلم انه ما قاله بعينه مقصود المعصوم ع من دون تفاوت ام لا ومع عدم العلم هل يكفي الظن بذلك ام لا ودليل حجية
هذا الظن ماذا سيما بعدما عرفت من الادلة على عدم حجية وحرمة العمل به هذا مع انه غير معلوم انه كلام
الراوي عن المعصوم بل ربما كان نقلا بالمعنى من الراوي عن الراوي وهكذا الى ان وصل الينا هذا مع انه
لم يعلم انه لم يقع اشتباه من النساخ والرواة والمشايخ بسقط او تصحيف او تبديل او تغيير او زيادة الى غير ذلك
مما وجدناه كثيرا من انا نجد احاديثنا تقطع بعضها من بعض لانا لا نأمن ان يكون كذلك ولم نكن نستيقن بعدمه انه
في التقطيع كثيرا ما يحصل التفاوت كما وجدنا ايضا ومع جميع ذلك فالعلاج ماذا وحجيته من اين واما
الدلالة فقد مر حالها في الفائدة الرابعة وغيرها وسيجيء ايضا واما العيوب الاخر مثل الوقوع على التقية او
مخالفا للقران او القياس او المشهور بين الاصحاب الى غير ذلك مما نهى الشارع عن جعله حجة وامر بطرحه فقد
مضى وياتي ايضا واما التعارض فنعلم علما اجماليا ان جل اخبارنا لا يخلو عن معارض خبر يكون او دليلا اخر
وان البناء على الترجيح والجمع بالتخصيص او التقييد والحمل على الاستحباب او غيره من معان يخرجه عن الالة من
الوجوه الكثيرة واما العامي فقد حصل له ذلك الاجمال ايضا بالتخالف والتنافي من الفقهاء الماهرين الذين
هم اهل هذا الفن وهم الخبيرون ولا يتبان مثل خبير بل وسمعوا اشد من هذا اذا كان التهديدات الشديدة
منهم ان يحصل الفقه من هذه الاحاديث ليس شان غير الجامع لشرائط الفتوى فكيف يجترئ على العمل باي حديث
راه مع ان يجوز هذا الريب بتخريب الفقه بالمرة وتبديل محاسن بالمساوي وجعل الفقه هو الهرج والمرج في العبادات
والاموال والفروج والانساب وغير ذلك فكيف يجعل الدين القويم والصراط المستقيم ومذهب الفرقة الناجية
المحقة العدلية هكذا مع انه ظهر من الاخبار انه لا بد من معرفة العام والخاص والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ
وغير ذلك وبالجملة شناعة هذا التوهم في غاية الكثرة واشرنا الى قليل منها في الرسالة وفيما ذكر ظهر فساد ما ذكر
من ان الرواة كان عملهم مقصورا على مجرد ما وصل اليهم من الروايات انهم اذ لو كان كذلك لكان شرعهم غير شرع
الرسول ص والائمة عليهم السلام وان ثبت لم يصح ذلك الخبر لحجية روايات راو واحد ونحو فقههم من ذلك المجموع
معدود ونعد الى روايات الخرفات تلك انك جوزت ان يكون راوي العام مكلفا به وراوي الخاص مكلفا به قلت
على سبيل الامكان ووجود مصلحة بان يكون راوي العام حكم الله تعالى الظاهري بالنسبة اليه هو العام وان
حكم الله الواقعي هو الخاص في افراد ذلك العام وظاهرا مثل هذا لو كان فعلى سبيل الندرة لاصالة عدم المصلحة
واشتراك المكلفين في التكاليف ومع ذلك من اين علم وجود تلك المصلحة له حتى يكتفي بمجرد العام اذ لعل تكليفه

التكليف

التكليف الواقعي سيما مع كون الاصل عدم المصلحة وان المكلف به هو حكم الله تعالى الواقعي هذا مثل ان يعمل احد
بالحديث الوارد على سبيل التقية من دون ان يدري ذلك المكلف بشكل يعمل به فانا اعمل ايضا لاشتراك التكاليف
مع انه لا يمكن معه تقية فيه **العامي العوام** فقد عرفت عدم حجية الظن وحرمة العمل به الا ظن المجتهد بعد
استفراغ وسعه في تحصيل ما هو اقوى وما بالصواب احرى فيما يكون الاظهر عنده انه حكم الله تعالى فاذا وجد
خبران متعارضان فلا بد من استفراغ الوسع في تحصيل الاقوى والاظهر والاحرى بالمرجحات المفيدة لذلك فاذا
حصلت له يكون حكمه مقصورا به لا يتعدى الى غيره لان ذلك الغير داخل في عموم ما دل على حرمة العمل به لا
يخرج له اصلا لان الذي خرج هو الاظهر انه حكم الله تعالى بالادلة التي عرفت مع انه اذا كان احد الخبرين بعينه
الاظهر انه حكم الله تعالى بعينه المعارض له عنده خلاف ذلك وان الاظهر انه ليس حكم الله تعالى لان حكم الله
عند الشيعة واحد لا تعدد فيه اصلا واخبارهم صريحة في ذلك وحكم الله الظاهري عبارة عما ظهر عند فقيه
انه حكم الله في الواقع وحصل ظنه بذلك لا الذي ظهر عنده انه ليس حكم الله تعالى وانا ابلي ولا الذي شك
في انه حكم الله تعالى وقوع ام لا فضلا ان يكون ظهر عنده انه ليس حكم الله تعالى فحكم الله الظاهري ليس الا مظنون
حكم الله الواقعي لكون الظاهر انه هو لنا القول حكم الله الظاهري وبالجملة لو كان حكم من الاحكام مرجوحا
عند الفقيه انه حكم الله لا يمكن للفقيه الفتوى بانه حكمه والعمل به قطعا بل المساوي الظن فيه لا يمكنه فضلا
عن المرجوح بل الراجح عنده ليس الا ظنا وكون الظن حكم الله تعالى محتاج الى دليل قطعي لولاه لكان الفتوى به
والعمل به حراما قطعا ايضا كما عرفت انه اجماعي ايضا عند جميع المسلمين فضلا عن الشيعة وايضا خبر الواحد من حيث
كونه ظنا او نزاعيا بين المسلمين فضلا عن الشيعة حتى ان السيد كاصحه انه حرم العمل به من ضروريات مذهب
الشيعة كالقياس ووافقه كثير من فقهائنا ونسب العامة ذلك الى الشيعة فظهر انهم كانوا اسعوا في هذا
وصرح المحققون من قدماء الشيعة في كتبهم الكلامية والاصولية وغيرها ان منهم من استحالة التعبد به وهم كانوا
معاصرين للائمة ع او في غاية قرب العهد منهم وبالجملة خبر الواحد مع الحيثيات المذكورة وغيرها يحتاج حجيته الى
دليل تام شرعي ولا دليل على حجية خبر الواحد هو المرجوح بل هو المشكوك ايضا فضلا عن المرجوح لان دليل
حجيته اما الاجماع وهو على تقدير الثبوت والتمامية انما يشمل ما هو راجح لا المشكوك او المرجوح وان قلنا بعدم
الاجماع على حرمة العمل بهما ولا اقل مع ان الظاهر وقوع الاجماع على الحجية بل لا اقل تامل في الاجماع عليهما واما
مفهوم اية ان جاءكم فاسق بنبأ على تقدير القول بعموم المفهوم فغير خفي انه شامل للخبرين المتعارضين

الخبر المتعارض

من العادل فضلا عن شموله للمرجوح منهما سيما بعد ملاحظة العلاجية الواردة فيها لعدم العمل بخبر الفاسق
ولزوم التبين فيه واما اية فلولا نفر فغير خفي انه ليس فيها سوى اطلاق منصرف الى غيره لا اندراجها
لمتعارضين واما السند لو بعد سد باب العلم يكون الطريق منحصرا في الظن وهذا يقتضي انحصار الحجة
في المظنون والراجح وايضا ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا فكذا شرعا بناء على ان الحسن والقبح عقليان
وورود الاخبار الكثيرة في كون العقل احدى الحجتين ووجوب متابعته مطلقا ومن الكلام في ذلك وايضا
ومستنده ما ورد انه قال دع ما يريبك الى ما لا يريبك وورد عليكم بالدرايات دون الروايات وورد في مقام التعارض انهم
قالوا ان لكل حق حقيقة ولكل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه ولا يخفى شموله لكل حقيقة وكل نور
ولا خصوص موافق الكتاب بل هو تفريع ولا تخصيص مع انه ورد غيره من المرجحات الا في نصوص
كثيرة حتى انه ورد ان مثل مجرد الاعدلية مرجح ومعين للعمل فكيف مثل علو السند وكثرة الروايات
بل الى نهاية العلو ونهاية الكثرة وبالجملة من تتبع الاخبار يجد انهم امروا بالتحفظ والاستيثاق والا
تقان والاحتياط والتحرز عن محتمل الضرر فضلا عن مظنونه سيما في الاحكام الشرعية مع ما فيها اهتمام في الغاية
الاولى مما ذكر ظهر فساد ما اعترض به بعض الاخباريين على المجتهدين بانهم في مقام الترجيح يتعدون
من المنصوص ويجوزون بغير المنصوص ايضا مثل علو السند وكثرة الروايات وغيرهما مع انه يرد عليه الا
خباريين ان المرجحات المنصوص عليها بالخصوص لا تثبت لنا الان اذ لا نعرف ان الاعدل من هو الا نادرا وكذا
المشهور بين اصحاب الراوي وكذا الموافق للتقية في ذلك الزمان فان كثيرا ما نرى ان في ذلك الزمان
في التقية مخالف لما في هذه الازمان وكذا الامر في موافقة السنة وكذا في موافقة القران فانهم يعملون انه
ما لم يظهر تفسير القران من المعصوم ع لا يكون فيه حجية وكذا موافقة ما هو حكامهم وقضاتهم اليه اميل
حتى ان الكليني ره مع غاية قرب عهده ونهاية مهارته في الحديث وشدة جهده في التحصيل والتنقيح
اعترف في اول كتابه بعجزه عن درك هذه المرجحات الا ما قل فكيف الحال بالنسبة الينا في هذه الازمان
وبالجملة من المرجحات لا يظهر اصلا وما يظهر فانما يظهر علينا بعنوان الظنون التي لم يرد نص في حجيتها خبر
اصلا بل ربما كانت ظنونا ضعيفة فلاحظ ويرد على الاخباريين ايضا انهم دائما يطعنون الا انهم
مقلدون من حيث لا يشعرون في انهم ايضا ربما لا يقتصرون على المنصوص بل ولا يراعون الترتيب الوارد فيها
اصلا بل ولا يعتدون ببعض النصوص مطلقا مثل الاخذ بالاحدث كما انهم في مقام الجمع بين الاخبار ايضا

يتعدون عن النصوص مثلا اذا ورد خبر بالامر بشيء واخر بالنهي عن ذلك الشيء يحملونهما على الكراهة او يخرجون
عن مدلولهما الحقيقي ويفتون بما هو خارج عنهما مع ان النصوص الصريح في هذا انه يعمل بالترجيح ثم
الاحتياط والتوقف وبالجملة ديدنهم الخروج عن النصوص وعن النصوص الواردة في العلاج مع ان ايضا يرد
عليهم ان الاخبار الواردة في تعارض الاخبار وكيفية علاج المتعارضين متعارضة جدا كما سيعرف والبناء
على ان كل واحد منها ورد في مورد خاص والاختلاف من جهة خصوصيات المقام يهدم بنيان اعتراضهم ويظهر
مما ذكرنا انه لا ضير في عدم التعرض لخصوص بعض ما اعتبره الفقهاء بعنوان النص بالخصوص سيما مع انهم
تعرضوا بعنوان العموم على ان ما ذكر ظهر ظن ايضا ليس على اعتباره خبر وكذا المبني على الترجيح من نفس تلك
الاخبار يوجب الدور فتامل ومما يعضد ما ذكرنا ان مشايخنا القدماء ورواة الاخبار الوسايط بينا
وبين المعصوم طريقتهم في الاخبار النقد والانتخاب وتصحيح الحديث على ظنونهم والبناء عليها وعدم قصرهم
في الترجيحات المنصوصة وقد ابيتنا ذلك في الرسالة وحيث ظهر ان بناء الترجيح على ما يورث الظن والرجحان
فلا اعتداد ببعض المرجحات التي ذكره بعض مثل الفصاحة والافصحية الا ان يريد بالافصحية ما يصل الى حد لا
يجوز كون الكلام عن غيرهم او يصعب تجويز ذلك او بعيد غاية البعد مثل خطب نهج البلاغة والصحيفة
السجادية وامثالهما ولا شك في ان مثل هذا من اقوى المرجحات ومن الاختلالات التي في الاخبار بحسب السند
وكذا بحسب المتن وايضا ظهر مما ذكر ان اكثر من المرجحات ربما يكون اقوى من العدد مثل الانجبار بعمل الاصحاب
او الشهرة بحسب الرواية والفتوى لا الرواية فقط من دون فتوى فان ذلك يضعف الخبر بلا شبهة هذا كله
اذا كان ترجيح وان لم يكن اصلا ولا يمكن الجمع فالعمل التخيير للنص ولان الحجة دائرة بينهما ولا ترجيح وقيل بسقوطهما
او اطراحهما والرجوع الى ما اقتضاه الاصل وقد بسطنا الكلام في رسالتنا في اصل البراءة والاخبار يقولون بوجوب
التوقف ح وسيجيء العلاج المجمع عليه عند تنبيه الزمان في ذكر المرجحات المنصوص عليها وفي عمر بن حنظلة عن الصادق ع
انه قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قلت انهما
عدلان مرضيان لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا الذي حكاية المجمع عليه بين
اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت الخبران عنكما مشهوران رواهما
الثقات عنكم قال ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة يؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب
والسنة ووافق العامة قلت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا

المرجحات المنصوص عليها

للعامة والاخر مخالفا لها ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت فان وافقهما الخبران قال ينظر الى ما هم اليه
اميل حكامهم وقضاتهم قلت فان وافق حكامهم الخبرين قال فارجه حتى تلقى امامك وفي الغوالي عن زرارة
عن الباقر ع انه سأله عن الخبرين المتعارضين فقال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت انهما
مشهوران معا فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك فقلت انهما عدلان مرضيان قال ع ما وافق منهما العامة
فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فقال اذن فخذ بما
فيه الحايطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما موافقان للاحتياط او مخالفان فقال اذن فتخير
احدهما وفي رواية اخرى اذن فارجه حتى تلقى امامك وعن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع اذا
ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق فخذوه وما خالفه فذروه فان كتاب الله فاعرضو
هما على اخبار العامة فما خالفها فخذوه وما وافقها فذروه وعن الحسن بن الجهم عن الرضا ع في الاحاديث المختلفة
اعرضهما على كتاب الله فقيه احاديثنا وان كانت تشبههما فهو منا وان لا فليس منا قلت يجيئنا الرجلان
وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما الحق قال فموسع عليك بايهما اخذت وعن عبد
الله بن ابي يعفور عن الصادق ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا وجدتم
له شاهدا من كتاب الله او من قول الرسول ص والا فالذي جاءكم اولى به وعن الكاظم ع اذا جاءك الحديثان
المختلفان فقسهما على كتاب الله وعلى احاديثنا فان اشبههما فهو حق والا فهو باطل وفي العيون في حديث طويل
في اخره انه لم يضعوا الخبرين المختلفين على كتاب الله فما وجدتم في كتاب الله فاتبعوه وما لم يكن في الكتاب فاعرضوا على سنن
رسول الله ص الى ان قال فان لم تجدوا فردوا الينا ولا تقولوا فيه بارائكم الحديث ووردت اخبار كثيرة بالتخيير
من اول الامر من دون مرجحات ومرجح وورد ايضا النهي عن العمل بواحد منهما من اول الامر من دون مرجحات
مرجح وورد ايضا النهي عن العمل بواحد فقد رايت الاخبار في غاية الاختلاف فمنها انهم دخصوا العمل بالمرجح
اصلا اما بنا على التوسعة او على حرمة العمل ومنها لم يرخصوا سوى العرض على كتاب الله والسنة
اما مع او على الترتيب ولو لم يكن موافقا لهما فهو باطل من دون مرجحات مرجح اخر اصلا ومنها العرض على
كتاب الله ثم على احاديث العامة من غير تجويز امر اخر بل ورد في اخبار اخر لا تحصى ان كل حديث لا يوافق
كتاب الله فهو زخرف وباطل وامثال ذلك وان لم يكن له معارض وورد ايضا ان كل حديث يوافق العامة
فهو باطل كذلك واما رواية عمر بن حنظلة فواردة في القاضي دون الراوي الا ان يلتزم ان كل راو قاض

وحاكم شرع وفيه ما فيه ومع ذلك بعد رعاية جميع ما ذكر لم تعارضها جميع ما ذكر حتى رواية زرارة ايضا لان
رواية ابن حنظلة حكم فيها باعتبار الاعدلية والاصدقية والافقهية او لا وبعد التساوي فالمجمع عليه بين
الاصحاب الذي لا ريب فيه لا مجرد الشهرة وبعد التساوي فالعرض على الكتاب والسنة والعامة ثم ورواية
زرارة حكم فيها بالجبار الشهرة اولا ثم بعد التساوي فبالاعدلية فقط بعد التساوي فبالعرض على مذهب العامة
ان ايضا ومع ذلك ان كان الشهرة المذكورة هي المذكورة في رواية ابن حنظلة كما هو الظاهر يبقى الشهرة لا دليل
على اعتبارها اذ عرفت ان المراد المجمع عليه الذي لا ريب فيه ومع ذلك يبقى اشكال اخر وهو ان المجمع عليه اذا كان
لا ريب فيه فكيف يتاخر عن الاعدلية التي هي ظنية ضعيفة بل كيف يتوقف موافقة الكتاب بعد عنه مع انه ورد فيه
ما ورد بل المستفاد من الاخبار المتواترة ان العرض على الكتاب مقدم على جميع التراجيح ومعتبر مطلقا وكذا
الكلام في مخالفة العامة سيما مع التعليلات الواردة بان الرشد في خلافهم وانهم ما هم من الحنيفية في شيء
الى غير ذلك ومع ذلك اشكال اخر وهو ان الواو يفيد الجمعية فيقتضي ان يكون مجموع الاعدلية واخواتها مرجحة
واحدة وكذا الكتاب والسنة والحمل على معنى او مجاز خلاف الاصل يحتاج الى القرينة وعند الاخباريين بناء
المرجحات على التعبد واشكال اخر وهو ان القران عندهم ليس بحجة وورد تفسيره ثابت من اهل البيت ع يتوقف
في جميع الترجيحات وتفسير القران مرجحا من جهة مما لا يكاد يتحقق واما التقية فالمعتبر مذهب العامة
في ذلك الزمان وكذا قضاتهم وحكامهم ونقل عن تواريخهم ان عامة اهل الكوفة كان عملهم في عصر
الصادق ع على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل
مدينة على فتاوى مالك ورجل اخر واهل بصرة على فتاوى عثمان وسوادة وغيرهما واهل الشام على
الاوزاعي والوليد واهل مصر على الليث بن سعيد واهل خراسان على عبد الله بن المبارك وفيهم من اهل
الفتوى غير هؤلاء الى ان استقر رايهم بحصر المذاهب في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة كما قيل
وبالجملة الاعتراض على الاخباريين كثير مر بعضها في الفائدة السابقة الفائدة الثانية العشرون في المرجحات
التي اعتبرها الفقهاء زائدا عما في النصوص ومر في الفائدة السابقة على الفائدة السابقة وجه اعتبارهم
لها فمنها كثرة رواة احدهما او اضبطية الراوي رواية ونحو ذلك من الاوصاف وسيما علو الاسناد ومنها
ترجيح المروي باللفظ المعصوم على المروي بالمعنى ومنها التاكد في الدلالة بقسم او غيره وربما اعتبر بعض الاصوليين
كون المدلول في احدهما حقيقيا والاخر مجازيا والعام الغير المخصص على المخصص وكذا المطلق وغيرها كذا

المرجحات المعتبرة عند الفقهاء

فصحيح ومنها الحسن بشيء سوى الاصحية بالنحو الذي ذكرنا سابقا ومنها موافقة الاصل على الاقرب ومنها
موافقة المشهور بين قدمائنا ومنها موافقة المشهور بين المتاخرين فتامل ثم اعلم انه قد شاع بعد صاحبي المعالم
والمدارك انهم يطرحون اخبارنا التي اعتبرها فقهائنا القدماء بل والمتاخرون ايضا كما بينته واثبته
في التعليقة طرحا كثيرا بسبب انهم لا يعتبرون من الامارات الرجالية سوى التوثيق وقليل من اسباب
الحسن وبسبب ذلك اختل اوضاع فقههم وفتاويهم وصار بناؤهم على عدم ثبوت المسائل الفقهية غالبا وذلك
فاسد لان اسباب التثبت الظنية موجودة في غاية الكثرة وحصول الظن القوي منها لا تامل فيه ومر اعتبار
الظن في التثبت لاعتباره في ثبوت العدالة من دون تفاوت وهذه الاسباب اعتبرها الفقهاء في كتبهم الا
ستدلالية واهل الرجال في علم الرجال فلا بد من معرفتها وملاحظتها لئلا يطرح الاخبار المعتبرة الكثيرة
ولا يخالف طريقة فقهاء الشيعة القدماء والمتاخرين منهم ولا يبقى في التحير والتردد في معظم المسائل الفقهية
ثم يتزلزل او يقلد فيها المجتهدين والاسباب والامارات منها كون الرواية ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما
يصح عنهم وهم معروفون في الرجال ومنها كون الراوي ممن قالوا فيه انه ثقة في الحديث ومنها قولهم اسند عنه
والظاهر انه مدح اي سمع منه الحديث على وجه الاستناد وقيل انه كالتوثيق ومنها قولهم لا باس به
لعل المراد لا باس به بوجه من الوجوه ولعله لهذا قيل بافادته التوثيق واستقربه الميرزا محمد ره في منهجه
وقيل لا باس بمذهبه او روايته والمشهور انه يفيد الحسن ومنها قولهم عين ووجه وقيل هما يفيدان
التعديل واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا وعين من اعيان الطائفة ومنها خاصي وقد اخذه خالي ره
مدحا ومنها قريب الامر واخذه اهل الدراية مدحا ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة والمتعارف
عدة هذا وربما يظهر من بعضهم الدلالة على الوثاقة ومن بعض آخر انه في اعلى درجات الوثاقة والجلالة وعن
الشهيد الثاني ره ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وقيل ان التعديل بهذه الجهة طريقة
كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا للائمة ع وقيل انهم ع ما كانوا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها ان يكون
ممن يترك رواية الثقة او الجليل بحديثه او روايته ومن جعلها عليها او ترجيح روايته على روايتهما فتامل ومنها
كونه كثير الرواية وهو موجب للعمل بالرواية عند عدم الطعن عند الشهيد ره وعن العلامة ره انه من اسباب
الحسن والقوة واولى منه كونه كثير السماع ومنها كونه ممن يروي عنه او عن كتابه جماعة من الاصحاب فانه
من امارات الاعتماد عليه وربما يظهر ذلك من جش في ترجمة عبد الله بن سنان ومنها عكس ذلك انه يروي عن جماعة

وربما يكون ذلك في مقام المدح ورواية الاجلاء ايضا وربما كان فيه اشارة الى الوثاقة كما ذكرنا في
التعليقة سيما ان يكون ممن يطعن بالرواية عن المجاهيل وامثال ذلك او يكون فيهم من يطعن كاحمد بن
محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه صفوان بن يحيى او ابن ابي نصر البزنطي لما ذكر في العدة من انهم
كانوا لا يروون الا عن الثقة والمحققون الميرزا محمد والشيخ محمد وصاحب الذخيرة يعتمدون بامثال ذلك ومن
امارات الوثاقة وقبول الرواية وقريب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون
وجعفر بن بشير ومن يروي عن الاجلاء بن فضال ومنها رواية علي بن الحسن بن فضال عنه لما ذكر وظهر
في ترجمته من المرجحات فليلاحظ وليتامل ومنها اخذه معرفا للثقة او الجليل ومنها كونه ممن يروي
عن الثقات ويجعل هذا مدحا امارة للاعتماد ومنها كونه ممن يكثر الرواية عنه مفتيا بمضمونها
فان المحقق اعتبره يكون امارة الاعتماد عليه ومنها ايراد الثقة عن شخص مشترك الاسم والكنية
منهما مع عدم اتيانه بما يميزه عن الثقة ومنها اعتماد شيخ عليه كما يظهر من جش وصه في علي بن محمد
قتيبة فانه لا ريب في انهم اعتمدوا فهو في مرتبة محمد بن ابي عمير في الاعتماد عليه سيما ان كش منهم الاعتماد منها
اعتماد القميين عليه وعلى روايته لانهم كانوا يخرجون من قم من كان يروي عن المجاهيل ويعتمد المراسيل
ومنها ان يكون رواياته جلها مقبولة او سديدة ومنها اتفاق الكل او الجل على الحكم بصحة حديث هو في سنده
وكون طريقهم لذلك ومنها وقوعه في سند حديث وقع الطعن في سنده من غير جهته وربما يظهر من بعض انه دليل
الوثاقة ومن بعض دليل المدح والقوة ومن بعض عدم معلومية وجلية فتامل ومنها وجود الرواية في الكافي
او الفقيه لما ذكر في اولهما ولعله على ذلك جمهور اذا اتفق وجودها فيهما فيه اعتماد وعند بعض الكامل
واذا اتفق وجودها في الكتب الاربعة من غير قدح فيه فهو غاية مرتبة الاعتماد عليه واذا
وجد في غيرها ايضا كذلك فانه يدل على ما وجد فيه ومنها اكثار الكافي والفقيه من الرواية عن شخص فانه ايضا
اخذه دليلا على الوثاقة سيما اذا اكثر اصحابنا ومنها ان يكون يعمل به الجماعة الذين لا يعملون بخبر الواحد مثل
السيد وابن ادريس وغيرهما فانه دليل على كونه قطعيا عندهم بكونه في غاية القوة ومنها قولهم فقيه من
فقهائنا هذا يفيد الجلالة بل لا يبعد ان يشير الى الوثاقة سيما بملاحظة اشتراط العدالة في الفقيه وعبارة
جش في اسمعيل بن عبد الخالق يشير اليه كما ذكرنا وقريب من ذلك قولهم فقيه ومنها قولهم فاضل دين ومنها
قولهم اوجه من فلان مع كون فلان ثقة او وجيها وكذا قولهم اصدق من فلان او اوثق من فلان ومنها توثيق

ابن فضال وابن عقدة ومن يمكن ثبوت العدالة على كونه من باب الامارات الاجتهادية ولذا يحكم بالعدالة
بهذا خالي ره ويعتمد عليها علماء الرجال كما لا يخفى على المطلع واما توثيق ابن نمير ومن ماثله فربما
يحصل منها اعتداد وقوة بملاحظة اعتداد المشايخ بذلك ومنها كون رواية الثقة عن رهط او عن
غير واحد او عن اشياخه فانه يعلم ان فيهم ثقة او ظن فالحديث صحيح والا فربما يعد من الصحاح ايضا والظاهر
انه لا يقصر عن الصحيح بحسب الظن ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه
القميون فانه يفيد شهادة على العدالة والصحة وعليه جماعة من المحققين منهم السيد الداماد ره وصاحب
الذخيرة وكذا الحال في استثنائهم بالنسبة الى غير محمد بن احمد مثل استثنائهم رواية محمد بن عيسى باسناد
عن يونس فيه شهادة على ان اسمعيل بن مرار وصالح بن السندي مقبول الرواية ومنها ان يذكر
الجليل شخصا مترضيا او مترحما عليه وغيره ففيه انه من امارات الحسن ومنها ان يقول الثقة حدثني
الثقة فان الظن بالوثاقة حاصل ولا يضر عدم معرفته واحتمال كونه ضعيفا عندنا لاشتراكه في الاصل والظن
ومنها قول الثقة لا احسب الا فلانا اي شخصا ثقة قال المحقق الشيخ محمد ظاهرهم العمل بذلك انتهى اقول ... اعترف
بان الظن ليس بحجة الا ان يكون عليه الاجماع وتحققه في المقام في غاية البعد ولا يخفى فساده لا ... بعد الاحاطة
بما ذكرناه سابقا ومنها كون الراوي من الذين ادعى الشيخ ره في العدة اتفاق الشيعة على العمل برواياتهم
وهم السكوني وحفص بن غياث بن كلوب ونوح بن دراج ومن ماثلهم من العامة مثل طلحة بن زيد بل
وصرح الشيخ ره بان السكوني وامثاله ثقات وممن ادعى اتفاق الشيعة على العمل بروايتهم عبد الله بن
بكير ومنهم عن مهران وبنو فضال والطاطريون وعمار الساباطي وعلي بن ابي حمزة البطائني وعثمان بن
عيسى ومنها وقوعه في السند الذي حكم العلامة ره بصحته ومنها ان يكون للصدوق طريق اليه وحسنه قاله
لذلك فتامل ومنها ان يروي في صحة او وثاقة حديث غير صحيح والمشايخ اعتدوا به لذلك الحديث ومن اراد
تحقيق الحال في السبب فيه على حسب ما ذكر وانه مما ذكر فعليه بملاحظة التعليقة ومن الامارات موافقة
الحديث لحكم العقل او التجربة مثل ما ورد في قراءة آخر الكهف للانتباه في الساعة التي يريد وقراءة سورة
هل اتى وفطلوه الفتح يوم الاثنين والخميس ونحو ذلك والجملة الفوائد كثيرة يظهر للمتتبع العارف لما ذكرته

الجمع بين الحديثين

اعلم انه قد شاع في امثال زماننا انه متى بلغ خبرين متعارضين يبادرون الى الجمع بينهما بابي وجه اتفق حتى
جمع استحسان يجعلون هذا الجمع هو المفتى به ويبنون العمل عليه ويجعلونه حكم الله تعالى ويتمسكون في ذلك بان

الجمع مهما امكن اولى من الطرح ولم نجد لهذا دليلا ولا نصا من الشرع بل الذي يظهر من الاخبار خلاف ذلك
لانهم ما امروا في مقام التعارض بالجمع بينهما بل صرحوا بالبناء على الترجيحات ثم التوقف او غيره مع انه خروج عن
حد لو كان لا مهم ومن قد عرفت انه غير جائز وان الواجب التمسك بحقائق الالفاظ عبارات الانهم مع انه لذلك لم يكن طريقة
قدمائنا الى زمان الشيخ ره والشيخ وان احدث ذلك الا انه احدث لعلة اعتذر بها وهو التدارك بعض
ما كان من الشيعة من حيث ما يرى من التناقض بين كلماتهم مع انه بان التناقض انما يلزم اذا لم يحتمل التوجيه
ويحتمل انه كان وان لو بقيت لما صار بين ظاهرهما تناف بذهاب القرائن بسبب الحوادث فتشرع في الجمع لا
بيان بالشواهد مهما امكن ولم يجعل كلما جمع انه كنه معنى به وصدر ... ولذا يقول غالبا يحتمل كذا او يحتمل
كذا او يجوز ويحتمل كذا ليس فتوى بلا تامل نعم في بعض المواضع يظهر انه فتواه وان ادعى بعضهم ان فتوى الشيخ
لا يظهر من كتابي الاخبار وبالجملة او لا يرجح الحديث بالمرجحات التي يكون في احدهما ويجعله هو المفتى به ثم
ياتي بالمعارض الذي ليس بحجة ويؤوله حتى يرجع الحديث الى الذي هو حجة ويوافقه والا فتواه بما هو راجح
كما امر الائمة ع بذلك وكثيرا ما لا يظهر المرجح لما اختاره بدوا في اول الاستبصار نعم في بعض المقامات يكون مقامات
يكون فتواه من الجمع مثل التخصيص والتقييد وامثال ذلك لما عرف من انه هو الوجه وكان طريقة الشيخ
مسلوكة الى امثال زماننا فصار ان يجد الجمع واي جمع يكون يفتون كما اشرت بسبب انهم ... بالتوجيه
حتى صار التوجيه والتاويل من جملة معاني اخبار حضور الائمة ع من المشاركة للمعاني الظاهرة والمتبادرة في
الحجية ووجوب التمسك بل وجعله مراد الشارع ولذا يقولون ان الجمع بين الدليلين اولى من الطرح ولو فهم
ان كان جمعا بين الدليلين لكان اولى ومعينا لكنه ليس بجمع لان الدليل ليس الا ما هو المتبادر من الكلام
والظاهر لا المأول والموجه سيما وكثيرا ما يكون بعيدا غاية البعد هذا مع ان كثيرا من فقه الشيعة حصل
من الجمع بين الادلة بحيث لو بني على عدم الجمع لم يكن الفقه فقه الشيعة البتة فظهر ان كثيرا من الجمع يجب شرعا
وكثيرا منه لا يجب بل يحرم في مقام الفتوى والعمل وان كان لا باس به في مقام العذر الذي لمعتذر به
الشيخ فلا بد من الفرق بين المقامين وجعل الفتوى مستندة الى حجة شرعية وعذر عند الله تعالى في
الجمع الذي هو حجة هو ما يكون له شاهد من نفس المتعارضين او احدهما او من حديث آخر او من اجماع
بسيط او مركب او من حكم عقلي يقيني او يكون بملاحظة المتعارضين يتبادر الى الذهن مراد المعصوم مثل
التخصيص والتقييد كما يتبادر من قول اكرم العلماء ولا تكرم زيدا انه مستثنى وتحقق ذلك ولا تحقق يقينا

كانت انها مفيدة كما ذكرنا سابقا وكذا مثل التخصيص والتقييد كلا يحصل الظن او الظهور بملاحظة
المتعارضين بان يكون احدهما قرينة صارفة ومخصصة للآخر او كل واحد منهما للآخر فيكون الفهم من
جهة القرينة لا انه بمحض اعتقادات الجمع اولى من الطرح بحيث جمعا ان لم يكن من هذا القبيل اذ لا شك في
ان الائمة كانوا يتكلمون مع الفاسقين ... ما اكثر لغاية الكثرة حتى انهم قالوا هذه الاختلافات منا ونحن اوقعناه
بين الشيعة وانه ابقى لنا ولهم وكثيرا ما قال الرواة لهم قد اختلف الاخبار من ابائكم واختلف الشيعة من
احاديثكم فكيف نصنع فاجابوا لهم باختيار احدهما او غير ذلك ولم يتكلموا الاختلاف بل وافقوا بما لم يقولوا
اجمعوا او وجه الجمع كذا او انه ليس بينهما تعارض نعم في نادر غاية الندرة تعرضوا الوجه الجمع ولا كالباقي
يشهد على عدم الجمع كما هو الظاهر منهم ومن جملة الجمع الذي لا ما ... ما اشرنا اليه من تاويل
ما ليس بحجة وارجاعه الى ما هو حجة والحاصل ان الجمع بعد التقاوم او ارجاع ما هو مرجوح الى الراجح الذي
هو الحجة اذ قد عرفت من الفائدة السابقة ان الحجة هو الراجح فقط وهذه الطريقة هي الطريقة المسلوكة
للمجتهدين لكن الآن بعض ممن لا اطلاع له حقيقة الحال يجترئ تجريا عظيما بتقديم الجمع على الترجيح وربما
يجر الراجح الذي هو الحجة بسبب المرجوح الذي ليس بحجة ويترك الراجح ويجعله الى المرجوح وان كان الراجح
في اعلى درجات الرجحان والمرجوح في اسفل دركات المرجوحية بل لو ان اخبار كثيرة صحاحا مفتى بها موافقة
للقرآن مخالفة للعامة المعتبر [...] لاجل [...] المجتهد بخبر واحد ضعيف مرجوح بالوجوه الكثيرة وقد
كتبنا رسالة مبسوطة في الجمع بين الاخبار الفائدة الرابعة والعشرون الاصل ما يبتني عليه الشيء وفي اصطلاح
الفقهاء على ما قاله الشهيد الثاني ره يطلق على معان اربعة الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة ولا كلام
في الاول واما الثاني فقد عرفت حال ظن المجتهد والمقلد لديهما والاستصحاب سنذكره والقواعد كثيرة
قد ذكرنا الاصول المعتبرة عند الفقهاء ووجه اعتبارهم اياها في حاشيتنا على ديباجة المفاتيح فلاحظها
ولنتكلم في اصالة البراءة لكونها العمدة اعلم ان المجتهدين ذهبوا الى ان ما لا نص فيه والشبهة في موضوع
الحكم الاصل فيهما البراءة والمراد من الثاني ان حكم الشرع شرعا يكون معلوما لكن وقع الشبهة في موضوعه
مثلا الميتة حرام والمذكى حلال كذلك لكن وجد لحم لا يدري انه من الميتة او المذكى والاخباريون على
اربعة مذاهب فيما لا نص فيه الاول التوقف وهو المشهور بينهم الثاني الحرمة ظاهرا الثالث الحرمة واقعا
الرابع وجوب الاحتياط ويحتمل ان يكون القول بالتحريم مختصا بغير [...] الشرع غير مختص بالاخبار والحق

الاخباريون بما لا نص فيه وما تعارض فيه النصان والافراد الغير الظاهرة الفردية وصرح بعضهم بان هذه
المذاهب اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين
يقولون بالبراءة هذا فيما لا نص فيه واما في الشبهة في موضوع الحكم فهم مثل المجتهدين يقولون بالبراءة دليل
المجتهدين حكم العقل بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان وعلم وانه لا يخلو الزمان عن امام يعرف
الناس ما يصلحهم ويفسدهم الى غير ذلك والاجماع نقله جمع منهم الصدوق ره في اعتقاداته والمحقق ره
والعلامة ره وكثير من المتأخرين وهو الظاهر من كلام الكليني ره والمفيد ره والشيخ ره ولا شبهة في
كونه حقا لانا نقطع ان المسلمين من عصر الرسول ص الى زمان القائم ع ما كانوا يتوقفون في كل واحد
واحد من حركاتهم وسكناتهم في كل واحد من اعضائهم وكذا في كل واحد واحد من ماكولهم ومشروبهم
وملبوسهم ومحل حلولهم وحركتهم وغير ذلك مما يصير متعلقا للحكم ما كانوا يتوقفون في هذه الا
مور وغيرها على الرخصة الثابتة من الشرع وعلى قدر الرخصة ونجزم ان الرسول ص يوم بعث لم يبلغهم
على ذلك بل كان يبلغهم التكليف لا انه يبلغهم الرخصة والاباحة وبيّن التكليف بالتوقف او الحرمة كما
يقول الاخباريون وكذا كان حال الائمة ع وكذا كان طريقة المسلمين في الاعصار والامصار ويدل
على مذهب المجتهدين ايضا استصحاب عدم التكليف السابق حجة الاخباريين الاخبار الدالة على
التوقف اذا لم يعلم الحكم وفيه ان المجتهدين قائلون بمضمونها بل اساس اجتهادهم ومذهبهم على
مضامين هذه الاخبار اذ عرفت انهم من جهة ان الفتوى لا بد من ان ينتهي الى العلم يقولون ان ظن
المجتهد الجامع الشرائط لا ظن غيره لوجود العلم واليقين بحجية ظنه ويرد عليهم اعتراضات اخر ستعرفها
واستدلوا ايضا بقوله ع حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن
اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفيه ايضا نظر من وجوه الاول انه لا يدل
على وجوب التوقف ولا الحرمة بل الظاهر ان اتفق كونه حراما في الواقع يهلكه والا فلا والحاصل ان
في الخبر تصريحا بان الشبهة غير الحرام وانها بين الحلال والحرام وتصريحا ايضا بان الهلاك من حيث
لا يعلم فلا يكون الهلاك [...] ارتكاب الشبهة لانها معلومة والهلاك من حيث لا يعلم فلا يكون
قوله ع ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات باقيا على ظاهره اذ يلزم ان يكون الشبهة حراما وبان انها
الهلاك [...] وكونها من حيث يعلم الا ان يقال الشبهات جمع محلى يفيد العموم فمن ارتكب اي شبهة عرضته

لا محالة ان ترتكب الحرام المتعدد اذ يبعد غاية البعد ان يتفق كون جميع ما ارتكبه حلالا واقعا اما
كون المحرمات ليس محلى عوضه فسلّم عند الجميع واما كون المراد من الشبهات العموم المذكور فلا لندرة
تعدد الحقيقة فالاولى فاقرب المجازات متعين لكن هذا ايضا لا ينفع المجتهدين لانهم لا يقولون بالحرمة بل
يقولون بالكراهة والظاهر ان المراد يوشك ان يقع في المحرمات كما ورد التصريح بذلك في اخبارهم
بعضا بحيث قامع ان الخبر صدر بعنوان الوعظ والارشاد والتعارف في العرف الاتيان بالمحتمل
باللفظ الدال على الوقوع مثل انهم يقولون لا تذهب في البرية منفردا فيأكلك السبع او يسلبك السارق
وغير ذلك كما ان المتعارف في الاخبار ايضا كذلك مع ان هذا الخبر وارد فيما تعارض فيه النصان وستعرف
عدم وجوب التوقف فيه وفي مطلق الشبهة فتعين ان المراد ان ارتكاب الشبهات ربما يؤدي الى ارتكاب
المحرمات المعلومة عند المرتكب ولا يعلم انه حرام وان كان لو لم تلتبس عليه نفسه كان يعلم انه حرام
فان نفسه بشقاوته تخفي عليه امره كما ورد ان الدنيا حبها اعمى [...] العلماء [...] انه شرك
خفي وامثال ذلك او ان المراد من الهلاك غير العقوبة بل آثار الحرام الواقعي المترتبة عليه التي لا ينفك
عنه او لا ينفك والله يعلم الثاني انه يدل على كون الحكم ثلثة وهذا موافق لمذهب المجتهدين من انه
حلال بيّن وحرام بيّن وشبهة مكروهة واما الحكم عند الاخباري فلا بد من الثلاثة ان لو ابان مثل مال
الغاصب والسارق شبهة وكذا كون امرأة اختا من الرضاعة شبهة وغير ذلك مما ورد [...] والاجتناب
عنه لاحتياط فيه من الشرع وان لم يقولوا بذلك وقالوا انه حلال بيّن كما صرح بعضهم به ففيه انه كيف
يكون هذا حلالا بيّنا ومما لا نص فيه من جميع ما خلق لنا يكون واجب الاجتناب وهذا عجيب الثالث انه شامل
للشبهة في الموضوع ومما احتمل الوجوب وغير الحرمة من الاحكام فما يقولون فيهما فهو الجواب للمجتهدين [...]
[...] كما [...] في رسالتنا في اصل البراءة الرابع ان يكون مما لا نص فيه شبهة اول الكلام فان
الادلة السابقة تدل على انه ليس فيه وجه من الشبهة فضلا عن الاجتناب وسيما القرآن والاجماع الخامس
ان الظاهر من اخبار ان الشبهات لا عقاب على ارتكابها منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في الكفاية في
النصوص بسنده الى الحسين ع انه قال في جملة حديث له ان في حلالها حساب وفي حرامها عقاب وفي
الشبهات عتاب وامثال الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم يكن قد اخذت
من الميتة وان كان العتاب فان العتاب يسير السادس انه لا يقاوم ادلة المجتهدين فضلا ان يغلب عليها

السابع انه ورد نصوص كثيرة في ان الشبهة في موضوع الحكم شبهة البتة وان الاحوط الاجتناب عنه مهما امكن
سيما في الفروج بل ورد في صحيح عبد الله [...] التصريح بان الجهل [...] الحكم اعذر من الجهل بموضوع الحكم وتمام
الكلام في الرسالة ثم اعلم انهم جميعا من المجتهدين فرقوا في شبهة موضوع الحكم بين المحصورة وبين غير المحصورة
وحكموا بانه في الاول يجب الاجتناب لان [...] الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة
ما هو نجس قطعا كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين اللذين احدهما غصب جزما الى غير ذلك
وان حكمنا بان احدهما نجس وحرام بعينه فهو ترجيح من غير مرجح شرعي والنصوص وردت في الانائين
وغيرهما كما ان [...] والفرق بين المحصور وغير المحصور ان المحصور يتأتى التنزه من الكل بحيث لا يلزم الحرج
المنفي وغيره بخلاف غيره وذلك لان الحرمة والنجاسة تكليفات يجب امتثالها بحيث يمكن الامتثال بترك المحتملات
من باب مقدمة الواجب يكون مكلفا به بحيث لا يكون العدم [...] الحرج وعدم الترجيح الشرعي لا يكون
مكلفا به والحد المحصور ان اجتناب جميع محتملاته يتحقق عادة فيتحقق اليقين باستعمال الحرام او النجس
واما غير المحصور فلا يتحقق العلم عادة للمكلف الواحد فانه ارتكب لا [...] منهم مكلف بعلم نفسه الجميع
فان ارتكب الحرام والنجس يقينا وكون المكلفين باجمعهم ارتكبوا الجميع لا يضر لان كلا منهم مكلف بعلم نفسه
ولو لم يكن تكليف عليه كما هو الحكم في وجدان المني في الثوب المشترك لعدم علم كل واحد منهما بتكليف
متوجه بخلاف [...] ثوبه المختص واحدا او ثوبين مطلقا يكون احدهما نجسا والمكلف عالم بذلك فانه عالم بذلك
تكليف يتوجه عليه التنجس اليقيني ولا يمكن الا بالتنزه عنهما جميعا وايضا يظهر من الاخبار ان النجاسة
مثلا لا يجب من اول الامر الفحص عنها في انها هل يلوث ثوبه مثلا ام لا بل ولا يجب ذلك عند امارة محتملة
ايضا بل متى علم بها يجب [...] عنها او لا [...] وفي غير المحصورة لا يحصل العلم غالبا بان النجاسة وقعت
فيها بحيث يكون نسبتها الى الكل على السوية بحيث يصير الكل متعلقا للترك ومحل الخطاب فتامل مع ان لا
[...] على عدم وجوب الاجتناب ومثل المسلمين في الاعصار والامصار كان على ذلك وقد حققنا
في موضع اخرى كثيرا ما يعاضده اصالة الحلية في تصرفات المسلمين وبالجملة ادلة اصل البراءة شاملة لما
هو مثل وجدان المني المذكور لعدم العلم بالتكليف اصلا والشبهة في غير المحصورة وغيرها مما ذكر لعدم العلم
[...] العلم بالكل الاجمالي منها فلا يقاوم تلك الادلة بحيث يخصصها مع خروج الافراد الغير
المحصورة منها فيه خلل في الحكم التنجس بان يقال العلم بالتكليف بكل واحد واحد حاصل من حيث كونه

مقدمة للواجب لما ذكرنا من لزوم تكليف ما لا يطاق او الحرج مع ان الخاص لا بد ان يكون اقوى من
العام حتى يغلب عليه ويخصصه على ان التساوي لا اقل منه اجماعا كما عرفت فهو فيما نحن فيه محل تامل
لعلم نقل بانه ليس كذلك واما الشبهة في المحصور فعندهم لا ليس بداخل فيما لا يعلم حتى يشمله ان له لا اصل
لانه حرم منه احدهما او نجاسته يقينية فيجب امتثالهما قطعا لعموم اطيعوا الله وغيره ولا امتثال يمكن وخال
عن الحرج ولا يتاتى الا بترك المجموع فاحدهما حرام او نجس والثاني يجب اجتنابه من باب المقدمة والاوامر
الواجبة كلها كليات والامتثال يتحقق بافرادها وان كان الخصوصية لا مدخل لها في الوجوب لكن لا بد
من ان تجامعها لكونها شرطا للوجود بهذا كما ان من يعلم ان عليه فائتة ولا يدري انها الصبح او الظهر
او انها اثنتان من الخمس فان الواجب الاتيان بالمحتمل لتحصيل الامتثال اقول هذه قاعدة وجيهة الا ان الله
في الذي فيه الحلال والحرام انه حلال حتى يعرف الحرام بعينه وفي الصحيح عن ابي عبيدة عن الباقر ع جواز الشراء
من العامل الذي يعلم انه ياخذ اكثر من الحق حتى يعرف الحرام بعينه وفي الصحيح عن احدهما ع عن شراء
الخيانة والسرقة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة لعينها فلا وفي الموثق عن اسحق
عمار جواز الاشتراء من العامل الذي يظلم ما لم يعلم انه ظلم فيه احد الى غير ذلك ووردت في المال
المختلط اخراج الخمس وحلية الباقي وتفصيل الامور في الفقه والاحتياط والاولى التجنب مهما امكن
عن الشبهات وان تجاوز الاحتياط في الفتاوى وعدم كان [illegible] على اصل البراءة وهما المكلان ما وردت لا
حيا [illegible] يكون في غاية الكثرة والشدة موافق لمسلك النجاة سيما في زمان الحيرة وخصوصا بعيد [illegible]
ومن الجهات [illegible] المنافية فيه الاحتياط وبعض الاشكال على اصل البراءة لا [illegible] اصلا لكن
مثل ورود ان المرأة يمكن ان تكون بنتا او زوجة او اختا وامثال ذلك يجب الاجتناب البتة كذا في الماكولات
مثل كون احد الاناءين فيه السم المهلك جزما ولم يعرف وامثال ذلك واقاما وورد فيه [illegible] متعارضا
فالاظهر فيه التخيير لكثرة ما ورد فيه من الاخبار الدالة عليه وموافقته للاصل وقوة [illegible] وانما
ما دل على التوقف فيحتمل الحمل على الاستحباب او صورة امكان الرجوع الى الامام ع او في حق الناس على حسب
ما [illegible] مع عدم [illegible] ما دل على التخيير كما ذكر لكن الاحتياط فيما ذكر وان كان محتملا للوجوب
وغير الحرمة اما محتملها فقيل بان الاحتياط فيه الترك الظاهر كلا انه ولان دفع المفسدة اهم من
جلب المنفعة وفيه ما فيه لكن الفقهاء في الصلاة المفروضة يقدمون جانب الوجوب والفعل ولعله

لنهاية شدة وجوبها لكونها اوجب الواجبات بعد اصول الدين ثم اعلم انه ذكر لصحة التمسك باصل البراءة
شروط الاول ان لا يكون مثبتا للتكليف من جهة اخرى وهو ظاهر وقد مر وجهه الثاني ان لا يكون في مقام لا
ضرر بمسلم او من في حكمه لان عموم نفي الضرر والاضرار الذي هو ثابت عقلا وشرعا يمنعه بل لا بد من الحكم
بالتدارك لو فعل الضرر الثالث ان لا يكون للتمسك في جزء عبادة مركبة لانها توقيفية فاتت ورود النص
بالاجزاء فلا يمكن التمسك في النفي بالاصل ولا فلا يمكن ايضا لان اشتغال الذمة بها يقيني فلا [illegible] بمجرد الا
احتمال ولان الاصل عدم كونه عبادة ولا ان [illegible] لا نسلم اشتغالها بازيد من القدر اليقيني الذي ثبت من
الاجماع او غيره وفيه ان التكليف اذا وقع بالاتيان بفعل مجمل فان لم يمكن الاتيان به فلا يكون تكليفا به بل
لا بد من البيان وان امكن الاتيان به بارتكاب مقدمات لا مانع منها شرعا فلا مانع من التكليف ح فان
المقتضي موجود والمانع مفقود نعم لو وقع الاشكال في ان المقدمة مانعة ومبطلة لا يكون من قبيل الاول
وتمام الكلام فقد ذكرناه في الفائدة الثالثة [illegible] انه لا يجوز للمجتهد ان يتمسك باصل
البراءة الا بعد بذل الجهد واستفراغه في الادلة وتحصيل الحكم فان لم يوجد دليل على التكليف تمسك به فهو
لا يعارضه دليل ابدا نعم يصلح لتاييد دليل على الخلاف فيه ايضا وانما قلنا لا يجوز لان الاحكام الشرعية ونهاية
كثرتها وقيودها وبقاؤها الى يوم القيامة من ضروريات الدين مع ان العادة المستمرة في الانبياء السابقة
من لدن ادم الى خاتمهم ع انهم اولو الشرائع والاحكام في الدين فكل من دخل في دين نبي يعلم ان فيه
احكاما كثيرة يجب معرفتها والعمل بها بل هذا هو الفائدة في بعث الرسل مع انه يرد منهم بحسب العادة اوامر
وتاكيدات في معرفة احكامهم كما ورد عن الرسول والائمة ع ما زاد على حد التواتر ووصل الى كل واحد ففي
الحقيقة نحن عالمون بتلك الاحكام علما اجماليا وان لم يحصل [illegible] بتفاصيلها ومثلنا مثل عبد اعطاه سيده
طومارا وقال امرتك باحكام كثيرة في هذا الطومار وعليك بمطالعته والعمل بجميع ما فيه فلا يمكن التمسك
باصل البراءة وعدم المطالعة وترك العمل وكذلك حال العوام لا يمكنهم التمسك بالاصل وبما ذكرنا ظهر
دليل المجتهدين في قولهم بعدم معذورية الجاهل بنفس الحكم الشرعي الا المواضع التي استثنوها نعم بعد بذل
الجهد واستفراغه لو وقع غفلة او جهل لم يكن عليهم [illegible] عدم تقصيرهم لانه ضروري من مذهب الشيعة
وكل العدلية ان المؤاخذة بالتقصير وان التكليف بحسب الوسع بل الاشاعرة ايضا يقولون ببذل الوسع بجهة
النهج واما الاحكام المجتهد والعامي فبعد بذل جهدهم واستفراغهم في تحصيلها الاتيم الثابت شرعا يكون

الحاصل لهم حكم الله تعالى الظاهري في حقهم طابق الواقع ام لا وفيه النهج الثابت ودليله واما مع التقصير
فالمشهور بين المجتهدين عدم صحة عباداتهم طابقت الواقع ام لا اما لعدم المطابقة فظاهر لان الصحة هي
موافقة الامر فاذا لم يوافقه يكون غير صحيح لا محالة ولا نزاع لاحد في ذلك وانه يجب الاداء لو تفطن في الوقت و
واما القضاء فالمشهور انما يجب ايضا لانه ما صلى مثلا وكل مسلم لم يصل فات صلوته وكل من فات صلوته
يجب عليه القضاء بعموم ما دل على وجوب قضاء الفوائت هذا على القول بان القضاء ليس تابعا للاداء بل بفرض
جديد واما على القول الاخر فالوجوب في كل موضع ثابت [illegible] حاجة الى العموم واما اذا طابقت الواقع فاما
ان لا يكون له ظن بانها المطلوبة الشرعية فهي ايضا باطلة لعدم ما تاتي نية القربة وكذا لو كان له ظن الا انه ما
كان بظنه وكان من [illegible] وما كان يدري انه صحيح شرعا حتى يتاتى منه نية القربة وفي الحقيقة هاتان القسمتان
داخلتان في غير المطابقة الواقع واما اذا كان له وثوق بحيث يتاتى منه نية القربة فلانه قد عرفت ان الظن
ليس بحجة ولا يجوز التعويل عليه شرعا الا ان يدل عليه حجة شرعية والحجة انما نهضت على التقليد للمجتهد الحي
لا اي ظن يكون مثل الظن الحاصل تقليد الاباء والامهات وساير الناس او من مجرد هوى النفس او تقليد
الميت المجتهد لعدم دليل على حجية هذه الظنون بل الدليل على عدمها كما عرفت وايضا الفقه احكامه
خلافية وادلتها متعارضة فكيف يمكن الحكم بالصحة مع ان بعض الاقوال والادلة يحكم بفساده فلا يمكن
للعامي حكم بالصحة من غير تقليد واما المجتهد فيحكم بصحته وبطلانه واما الصحة بالنسبة الى مقلد
مجتهد يحكم بالصحة والبطلان بالنسبة الى من يقلد الحاكم بالبطلان وهذا لم يقلد احدا واما لو وافق
ظن الحال فهو موافق بمظنون حكم الله تعالى ولا دليل على ان كل ما موافق لمظنون حكمه تعالى محسوب من
حكمه فتامل وايضا شغل ذمته يقيني يتوقف برائته على دليل يقيني لقوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين
مثله وايضا الاطاعة العرفية واجبة قطعا لقوله تعالى اطيعوا الله وغير ذلك والامتثال العرفي لا يتحقق
الا بالاتيان بذلك الشيء بحسب الواقع لا ان كل ظن يكون يكتفى الا ان يجوز الامر كل ظن يكون وايضا
الموافق لمذهب العدلية ان الثواب والعقاب بازاء الافعال ومعلوم ان هذا ومن لم يطابق عبادته
الواقع في الفعل واحد والتقصير ايضا واحد منهما وتفاوت اصلا وغاية الامر اتفق هذا الظن في موا
فقته للواقع كما انه اتفق ذلك في مخالفته للواقع ومحض الاتفاق كيف يصلح للثواب الدائم او العقاب
الطويل او المخلد لا كان في اصول الدين والعقاب بازاء ترك الفرائض هذا صحيح لا ندعيه غافلا بل

مقصر وايضا روى الكليني ره في الصحيح عن الباقر ع قال بني الاسلام على خمسة الى ان قال لو ان رجلا قام
ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله
بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان الحديث وما دل على ان العبادة لا بد
من ان يكون بالمعرفة من قبيل الائمة كثيرة ومجرد الظن كيف يكون يغني وايضا نحن في امر من الامور
الجزئية لو اعتقدنا ثبوته شرعا من شهادة العدلين لاحتجنا الى دليل يدل على ان شهادة العدلين حجة
في اثبات ذلك ولو لم يكن دليل لا يثبت بها البتة فكيف يمكن القول بحجية قول عوام الناس والظنون
التي تحصل بمجرد هوى النفس في جميع عبادات العوام والحكم بالصحة شرعا لذلك وايضا من اصول ديننا
ان الحجة منحصرة في قول من لا يجوز الخطاء عليه ويظهر ذلك من الاخبار الكثيرة ولذا قلنا باشتراط
العصمة في النبي ص والامام ع فلا يكون الحجة في قول المجتهد اصلا فضلا عن الميت وفضلا عن العامي
وغيره من الظنون ورجوع العامي الى المجتهد انما يثبت بدليل ففي الحقيقة الحجة هو دليل جواز الرجوع وظن المجتهد
ليس نفس قول الشارع لجواز ان يكون غيره سيما واقوال المجتهدين مختلفة بل وقول مجتهد واحد يختلف كثيرا
وحكم الله عندنا واحد كما عرفت وكون قول الشارع حجة لا يستلزم حجية ظن المجتهد وما قيل من ان
ظن المجتهد حجة اذا كان من دليل شرعي يجوز تقليده حيا وميتا لان المستند لا يموت ولا قايس بحجة
اصلا فيه ان [illegible] فهو من المزخرفات التي لا يقول بها الا من هو في غاية الغفلة لان كونه من الدليل
ان اريد منه ان يكون مطابقا للدليل الشرعي وموافقا للحق المرعي ففيه ان ظن اليهود والنصارى والصبي
والمجوس اذا طابق نفس الدليل الشرعي يكون حجة بل لا معنى لحجية هذه الظنون بل الحجة ليست الا نفس
الدليل وليس مستند المقلد نفس الدليل بل ظن المجتهد فان استناده انما هو اليه والا فهو لا يعرف
الدليل اصلا وان اريد مجرد كونه ماخوذا من الدليل باي وجه يكون ففيه ان هذا لا يستلزم حجيته
ولذا نفهم كل من الدليل خلاف ما يفهم الاخر حتى ان الاخباريين لا يتفقون على فهم وان يكون كان
كل منهم يقول ما افهمه عين مراد المعصوم قطعا مع ان المجتهدين يقولون هؤلاء ما يفهمونه سوى تقليد
للمجتهدين ولو تعمدوا عن تقليدهم يخرجون الدين لقصورهم وغفلتهم وعدم اطلاعهم بحقيقة الحال
مع ان هذا الكلام لا يصح من الاخباري لتحريمهم التقليد ولا من المجتهد لانتفاء قاعدة الفهم فضلا
عن قواعده المتينة التي تراكمت عليها الاقوام وتوافقت عليها الحكام او لي الاحكام وايضا ان اراد كون

من الدليل الشرعي ما هو دليل شرعي عند ذلك المجتهد فمن المعلوم ان كل مجتهد اذا حكم بشيء من دليل
فهو جازم بانه دليل شرعي وان اراد الدليل الشرعي بحسب الواقع فالعامي من اين يعرف الدليل الشرعي الواقعي
من غيره او لو علمه لكان اعلى درجة من المجتهد الذي يقلده لانه لا يميزه وهو مميزه بل يصير اعلى درجة
من جميع المجتهدين وايضا لم يقل احد بان دليل المجتهد يموت بل يقولون دليل العامي يفوت بموت مجتهده
والمعروف من الدليل ولان مستنده اذا كان ظن المجتهد لا دليل ظنه كما عرفت فاذا مات فلا شك
ذهب المستند لكن امارة المجتهد اذا تغير ظنه لا يكون الظن السابق حجة قطعا ولا ينفع ان دليله بعد باق
وما مات ولا شك في انه بعد التغير لا يمكن الاقتداء السابق والسبب لعدم الامكان هنا بعينه موجود
في الموت ولا يرد ان الموت مثل صورة تغير الرأي ولم يظهر بعد على مقلده لان الاستصحاب حجة وهو هنا
موجود بخلاف ما اذا علم المقلد بالموت للقطع بزوال الظن فان ما كان يتغير بصورة اخرى او لم يبق منه
شيء اصلا وايضا المستند ليس نفس الظن من حيث هو ظنه بل الادلة التي ترتب وهي موجودة في حال الحيوة
دون الموت ومنها الاجماع وهنا نقلوا الاجماع على عدم الجواز بل ربما جعل من العلوم من مذهب
الشيعة وربما يظهر ذلك من كتب اهل السنة ايضا وعلى تقدير عدم تمامية هذا الاجماع فالاجماع على الجواز
باطل قطعا وقد كتبنا رسالة مبسوطة في هذا المعنى فليرجع اليها من اراد ازيد من هذا وقد مر ذكر ظهور
حال اصول الدين ايضا وانه لا يجوز التقليد فيه لانه ظن لا دليل عليه بل الادلة على عدمه الى غير ذلك مما يظهر
بالتامل مع انه روى الكليني في باب المسائل في القبور رواية ظاهرة في عدم جواز التقليد فيه فلاحظ بعض
العلماء حكم بصحة عبادة العامي وان ظنه حجة وانه يجوز له تقليد اي شخص كان حتى المجتهد الميت ودليله انه
لم لا يجوز ولم لا يكفي وعدم الجواز اول الدعوى والمسئلة وبامثال هذه الكلمات الجيدة العجيبة يكتفي ويعتقد
انه برهان ويعترض على المحققين ولا يخفى ما فيه اذ لو ادعى احد ما اعلم ان ما ذكر في صورة يتمكن العامي
من الاخذ عن المجتهدين وان لم يتمكن من ذلك ولا يمكنه ان يصير مجتهدا فيكفي الاخذ بالاحتياط ان يبذل
جهده بقدر وسعه في تحصيله ثم يعمل به لانه تعالى لا يكلف ما هو فوق الوسع ولا يكتفي حينئذ بمجرد التقليد
ثم انه يظهر من كلام الفاضل المقدس المحقق الاردبيلي ره في شرح قول العلامة ره يجب معرفة واجبات افعال
الصلوة الخ لا خفاء في صعوبة العلم الذي اعتبروه سيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اوائل البلوغ فانهم
كيف يعرفون المجتهد وعدالة الشيخ عدالة المقلد والوسايط مع انهم ما يعرفون العدالة ومعرفتهم اياها واخذهم

عنهم فرع العلم بعدالتهم ومعرفة العدالة لا تحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم الآن ما حصلوا
شيئا وليس بمعلوم انهم العمل بالشايع بان الظاهر عدالته مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة ولا بالعدالين
ولا بالمعاشرة وتحقيقهم ذلك كله بالدليل لا يخفى صعوبته بل يستبعد عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ بل بعده ايضا
لعدم العلم بالتكليف بما لم يمكن فرض الحصول في بعض التكاليف ولكن قد لا يكون المراد ذلك والحاصل انه
لا دليل يعلم الا ان يكون اجماعا وهو ايضا غير معلوم بل ظني انه يكفي في الاصول الوصول الى المطلوب كيف كان بدليل
ضعيف باطل وتقليد كما مر من الاشارة اليه وعدم نقل ايجاب من السلف بل كانوا يكتفون بمجرد
الاعتقاد او قال في بحث وجوب العلم بدخول الوقت كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف
كونه كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير اهلها بل لو لم ياخذ عن احد
وظنها وفعل فانه يصح الى ان قال وفي كلام الشايع اشارات مثل صحة صلوة جاهل للطهارة بالماء
مع عدم العلم بحسنها وصحته مع مرتبة الوقف وقوله لعمار الا فعلت كذا فانه يدل على انه
لو فعل كذا لصح وفي تصحيح من نسي ركعة فتعلمها واستحسنه اقول اني صعوبة في معرفة الواجب
من الصلوة من مستحبها والتمييز فان قابلية النساء والاطفال لكمالات ومشايعهم فيه وامثالها
في غاية الظهور عند التتبع والجد به يحصلونه وهي اصعب مما ذكر بمراتب شتى بل في الاخلاق الرذيلة
المهلكة وتصحيح النفس بالمبادي الاكبر اصعب واصعب بمراتب شتى بل التكليفات الظاهرية اكثرها اصعب
ومن جهة القابلية كلفهم الله تعالى ولو فرض ان احدا لم يكن له القابلية فلا شك في عدم كونه مكلفا
بما هو فوق طاقته ولا يتاتى قبل احد من الشيعة في ذلك فضلا عن فقهائهم بل العامة ايضا لا يرضون
على انه لو تم ما ذكره لزم ان يكون عباداتهم صحيحة وان خالفت الواقع اتفاقا اذ لا يتفق ان يكون عباداتهم
امثالهم مستجمعة لجميع شرائط الصحة واجزائها بل المستون والشيوخ ايضا يكونون كذلك غالبا فيلزم صحة
عباداتهم لعدم امكان علمهم بالمجتهد والعدالة على حسب ما ذكره على ان الخطاء في اصول الدين ليس
بمعذور فيه وهو المخطي كافر خارج عن الاسلام والايمان ولا يجتمع هذا مع اباحة الظن والتقليد لان
الخطاء غير مامون عليهما والتكليف بالاصابة للواقع تكليف بما لا يطاق مع انه على هذا لا يكون ظنا
ولا تقليدا بل علما او اجتهادا او اصول الدين دليله على ظاهر بحيث يكون الخطاء فيه من جهة تقصير اما
من عدم ملاحظة الدليل او من عدم التخلية او من المسامحة وعدم بذل جهده او استفراغ وسعه على ان

الرسول صلى الله عليه وآله والائمة بالقرآن تشددوا واكدوا واكثروا من المواعظ كي يكون عباداتهم وعقائدهم على وفق
الحق والصواب والرشد ومع جميع هذا يسامح العوام غاية المسامحة فلا يعرفون الدين والحلال والحرام
وغيرها مطلقا فاسدة بالنحو الذي نشاهد منهم فاذا سمعوا ان كل ظن يحصل لهم من اي طريق يحصل
يكفي اذا الواقع وافق فيطمئنون اذ انهم يظنون ظنونهم الفاسدة قطعا ويخرجون الامر بالمرة لانهم يظنون
ان ظنونهم مطابقة للواقع فيرفعون السعي بتحصيل المعرفة بالمرة والتدريس هذه الشكوك
عليهم حفظا لدينهم وعباداتهم وغيرها واما انهم كيف يعرفون المجتهد ان فقيه شبهة ومغالطة
اوردت على نفي امكان التقليد مطلقا ولا وجه للتعرض لخصوص العدالة اذ الاجتهاد له شروط
كثيرة لا يعرفها الا المجتهدون الماهرون والعدالة اسهل الكل والجواب ان العلم العادي او الظن
القوي يحصل بكون رجل ماهرا في الفقه طبيبا العلاج الجهل في مسئلته وان لم يكن له قوة في الفقه اصلا
كما هو الحال في ساير العلوم والصناعات وكان الحال في خصوص الفقه ايضا في الاعصار والامصار الى
الآن واتفقوا على ذلك كان المدار بلا شبهة ولا غبار فظهر من الاجماع ان الائمة كانوا اخبروا بذلك وقرروا
بل وامروا بذلك وكذا يظهر من الاحاديث انهم ما جوزوا تقليد كل احد والعمل بكل ظن بل ما جوزوا الا
تقليد الفقيه العادل الزاهد في الدنيا المخالف لهواه العارف باحكام الشايع لشرع الناظر في الحلال
والحرام المخبر بذلك بل صرح في رواية الاحتجاج بحرمة تقليد العالم الذي ليس كذلك فاذا كانوا ما جوزوا
الاخذ عن كل عالم فكيف يجوز الاخذ عن كل جاهل بل وبكل ظن وايضا انهم كانوا يسئلونهم عمن ناخذ
معالم ديننا كانوا يقولون عن فلان اي رجل خاص وما كانوا يحصرون الاخذ عن كل احد ومن اي
ظن كان بل ربما كانوا يبالغون في ان الحكم الشرعي ومعالم الدين لا بد ان يوخذ من انفسهم لا غيرهم
ما مر في الفائدة السابقة ومنها قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه تعالى لم يقل اسئلوا
كل واحد واعملوا بكل ظن بل لا شك في انه تعالى والرسول عنى الائمة ومنعوا عن ذلك اشد المنع ورد
عنهم انه نحن اهل الذكر وعلى تقدير التعميم ايضا لا يشمل العوام وكل واحد لانهم ليسوا من اهله قطعا
وبالجملة الاخبار الدالة على انه لا يجوز الرجوع الى غير الائمة كثيرة خرج منها الرجوع الى الفقيه فقط للادلة
الدلالة التي مضت بل وردان حكمهم هو حكم الائمة وورد انهم الحجة على العوام والائمة حجة عليهم فظهر
من جميع ما ذكرنا ان الحجية في العامي منحصرة في تقليد الفقيه وان كل ظن يحصل له غيره اصلا فكيف يمكن

الحكم بصحة اي ظن يحصل له وان الطابق الواقع بل ورد في الاخبار انه لا يحل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم
واصابة السنة وامثال ذلك ومعلوم ان الظاهر منه نفي الصحة وهو مسلم عند الكل والاخذ بقول
العوام وكل ظن ليس من الفقه قطعا وكذا ليس من العلم واصابة السنة بل ليس مرادهم الا النهي
عن امثال هذه الامور وهو الحاصل ان معرفة الفقيه الجامع للشرايط ممكن وحاصل قطعا لمن لا
يعرف شيئا من الشرايط ولا حصولها ولا شك في ان معرفة تلك الشرايط ليست شرطا في معرفة المجتهد
ولم يقل احد بذلك بل صرحوا بخلاف ذلك نعم وجود تلك الشرايط شرط لوجود الاجتهاد كما ان معرفة
القواعد الطبية شرط في الطبيب وليست معرفتها شرطا في معرفته واما انهم لا يعرفون العدالة الواقعة
نفسه انهم بعد ما عرفوا الفقيه يقدرون على استعلام امرهم في انهم كيف يصنعون وانه يجوز بوساطة
فلان ام لا وكيف يصنع كما هو الحال في الشيخ والشباب في هذا الباب وفي كل باب واما ما ذكره من الا
شارات ففيه ان الاشارة لا تعارض الادلة النصية بل القطعية لو تمت على النحو الذي ذكرت لاقتضت
انهم كانوا يرضون في العبادات التوقيفية والاحكام الشرعية الاخذ بكل ظن يحصل باي نحو يحصل
وفي اي قدر من القصور يكون الشخص وهذا مخالف لاجماع جميع المسلمين بل وجميع المليين فضلا
عن الشيعة ومناف للادلة الكثيرة الواضحة المسلمة عند الكل بل يحصل منها القطع كما لا يخفى وبا
لجملة التمسك بامثال ما ذكر في غاية الغرابة اذ حكاية الابصار فلانهم احدثوا في الدين ما لم يكن
وبدلوا كما انهم غيروا القبلة في الدفن من بيت المقدس الى الكعبة لكن الله تعالى امضاه بعد ذلك
وجعله شرعا بعده فهل يجوز لنا الآن التشريع في الدين بناء على ذلك لا شك في انه لو فعلنا لعذبنا
قطعا من جهة التشريع ومن جهة بقاء النجاسة وعدم صحة الصلوة ونحو ذلك مما يترتب على النجاسة
واما حكاية عمار فلان العبادات التوقيفية لا يمكن فعلها من غير الظهور من الشرع قطعا ومحال
هذا فلو كان فعل التيمم كما في الحكاية فعله بتعليم الشرع بلا شبهة مع ان قوله افلا صنعت هكذا
توبيخ وتقريع ولا شك ان ذلك انما يتوجه الى الفعل الاختياري وفعله التيمم كذلك بغير اطلاع
من الشرع كان محالا فالتوبيخ يرجع الى التعلم وان كان فعله بالقياس الى سببه فان المراد التوبيخ
على سببه واما تصحيح فعل الركعة فلانه انما فعله بقاعدة شرعية عنده البتة اذ لا يمكن التغيير والتصرف في العبادة بمحض الجعل ولذا قام ففعله بقصد القربة واطمانه بان هذا تقرب الى الله تعالى

وبان نقتصر منه مع انه كان امام القوم والمحصور منهم فلم كنت اصوب قولا من المامومين
وعلله بما علل فظهر انه منتج اجتهاده ومستنده واما التسلسل فلا شك في انهم في الاعصار والامصار
كانوا يامرون بتحصيل المعرفة في الدين والعبادة واستدل بعض العلماء بانه لو كان الاخذ منا
لفقيه بغير واسطة او بواسطة تشرط لزم فساد عبادة اكثر العوام وكيف يجوز الحكم بذلك وفيه
ما لا يخفى فان هذا الاستدلال نظير من يستدل على حلية الغيبة للمتدين حرمتها لكون اكثر الناس
عاصين والعامة يستدلون على فساد مذهب الشيعة بانه يستلزم كون الصحابة عاصين مرتدين
الا نادرا منهم وهم ثلثون او اربعة على انا قد اشرنا الى ان عبادة اكثر العوام ليست مستجمعة لجميع
شرايط الصحة قطعا فيلزم صحتها اما ذكره واستدل على بطلان ما ادعى الفقهاء من عدم جواز
التقليد في اصول الدين وادعوا الاجماع عليه واقاموا البراهين العقلية والنقلية على ذلك وقد
اشرنا اليها في الجملة بان ذلك يستلزم كفر العوام وهو باطل قطعا وفيه ان كثيرا من العوام ياخذون
الدين بالدليل والدليل على القدر الذي يدخلون في الايمان ويطمئنون عليه في غاية السهولة ولم
يشترطوا اكثر من ذلك حتى دفع جميع الشكوك والشبهات واجب كفائي شان المجتهد اتفاقا واما
الباقون فاكثرهم ليس لهم عقيدة صحيحة ربما يعتقدون جسمية الله تعالى او كونه في سمت السماء او
في جهة اخرى او مشى في طرق العالم او غير ذلك ومنهم لا يعرفون الرسول او معنى النبي والرسول او
انهما معصوما او انه ادعى او ما لك الى غير ذلك وكذا الامام لا يعرفون معناه او لا يعرفون اشخا
صهم وكذا امر العدل والمعاد ربما يعتقدون اعتقادات الصوفية او الجبرية وغير ذلك واما
الباقون فكثير منهم مستضعفون والمستضعف ليس بكافر قطعا سيما المستضعفين من الشيعة وا
المستضعف صنفان صنف من جهة عقله وصنف من جهة عدم تمكنه من تحصيل الدليل او المعرفة
ايضا واهل المستضعفين فلم يقل احد من الفقهاء بانهم كفار مع كونهم من الشيعة بل يكون
مثل المستضعف واسطة بين الايمان والكفر والخلاف في فرق الشيعة ثم اعلم ان ما ذكرناه بالنظر
الى الادلة واقوال الفقهاء والا فالرجاء من لطف الله تعالى وعظم احسانه ان يكون الامر على ما ذكره
المحقق الاردبيلي ره ومثل كونهم بما وجب على حسنة لا يضر معها سيئة وكذا حب اهل البيت ع لكن
مع الفقه الادلة اجماع فقهائنا لا يجوز ولا يمكنه شرعا ما علله الله بكل عبد حين غفران في الاستصحاب. الاستصحاب

فقد عرفت

فقد عرفت في الفايدة الرابعة وغيرها ان الاصحاب محتاجون في اثبات اصطلاح المعصوم ع واثبات اللغات
واثبات انه لم يتغير سند الحديث او متنه او عدم القرينة او بقاء القرينة او غير ذلك الى استصحاب البقاء
او اصالة تاخر الحادث وايضا الاحكام التي ليست موقتة ولا فورية تكون من قبيل الموقتة اذا ثبت شرعا
تدوم البتة الا بدليل الاجماع او الاخبار او غيرهما لكن مع ذلك ربما يعرض بموضوعها تغير مما يجب
الفقه مثل الماء القليل النجس يصير كثيرا او العلة مثل الماء المتغير بالنجاسة زال تغيره من قبل نفسه
او حال من احواله مثل الاناءين المشتبهين وقع في احدهما نجاسة ثم وقع الاشتباه فيحصل الاشكال في ان
البقاء كان باقيا على حاله ام تغير فان الماء القليل المنفعل بالملاقاة ما دام باقيا على قلته يكون نجسا جزما
وكذا الحال في الشقين الاخيرين والمواضع التي وقع النزاع من العلماء في الفقه انما هي من جملة ما ذكرناه
واما انه تكليف الى وقع النزاع في بقائه فلم نجده الى الان والحاصل ان الاستصحاب على ثلثة اقسام
في متعلق الحكم الشرعي وهو الذي يثبت اللغات وامثالها او نهة في نفس الحكم الشرعي بان يثبت حكما شرعيا
غير معلوم الموضوع معلوم مثلا لا ندري ان المذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء ام لا فنقول قبل خروجه
كان متطهرا فهو الان متطهر فليس بناقض والثالث عكس الثاني مثلا نعلم ان البول ناقض للوضوء لكن
لا نعلم تحققه فنقول الاصل عدمه فهو متطهر وقد وقع الخلاف في حجية الاستصحاب والمشهور بين الفقهاء
الحجية مطلقا ومنهم من انكره مطلقا لكن ترى بهم يتمسكون بالقسم الاول وان كان كلامهم في مقام الانكار مطلقا
وكذا دليلهم ومنهم من انكر حجية القسم الثاني خاصة وهو الظاهر من صاحب الذخيرة وصريح كلام الاخباريين
ثم انه هذا الاستصحاب اخر انكره بعض القائلين بحجيته وهو من قبيل الاول لكونه في متعلق الحكم الا انه لا يثبت
به سنده ولا متنه ولا دلالته ولا علاج تعارضها بل هو مثل رطوبة ثوب نشر على الشمس فوجد يابسا مطروحا
على الارض فانه يقال الاصل بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة للنجاسة فالثوب نجس ولا يخفى ان مثل هذا ليس
بحجة لانه معارض باصالة الطهارة واصالة عدم الوقوع حال كونه رطبا فاما الاستدلال للمشهور بان الباقي
لا يحتاج في بقائه الى المؤثر وبترجيحه ذلك فان الشي اذا ثبت جاز ان يكون عدمه واجب بان الغالب بقاءه فالظن
يلحق بالاغلب وبترجيح الغلبة ايضا بل الموجودات الغير القارة بالذات اكثر والقارة يدوم على حسب عادة الله
لا مطلقا والحق ان شان غير الفقيه اعلى من ان يستدل في هذا الاصل الذي بناء الفقه عليه كلا وبعضا بمثل هذا
الكلام السخيف فضلا عن الفقيه فضلا عن اجماع اكثرهم عليه لو لم نقلنا بالكل لانه بناء الجميع على الاستدلال

بالاستصحاب في نفس الاحكام في كتب الاستدلال وفي التعليق في كتب الاستدلال وغيرهما واستدل لهم ايضا
بان الاستصحاب معتبر في بعض الموارد اجماعا فكذا في الكل لحصول الظن وكل ظن المجتهد حجة ولعل
مرادهم من بعض الموارد اكثرهم وهو كما ترى بل عرفت انه لا يتحقق موضع بغير الاستصحاب الا ان النزاع
في امر اخر ولعل في بعض المحققين بحصول الظن الا انه منع حجية كل ظن المجتهد والمروي من المحققين
النافين انهم يمنعون حصول الظن ولا كل ظن المجتهد حجة مسلمة عندهم من جهة الدليل الذي
هو ان باب العلم مسدود والطريق منحصر في الظن فيكون حجة ولا ترجيح لظن على ظن من الظن الذي
القياس والاستحسان والرمل وامثالها ليس بحجة عندهم وفاقا للموافق ولانه كان منهيا عنه في زمان
الائمة والصدر الاول فكذا بعده بخلاف الظنون التي تحمل احتمالات في ذلك الزمان ايضا حجة مثل
الخبر الواحد وما يتوقف عليه ثبوته في الاحتجاج من جهة السند والمتن والدلالة وعلاج التعارض ومثل
الاستصحاب وغير ذلك واستدل ايضا على حجية كل ظن بان عدم العمل به ترجيح للمرجوح على الراجح وهو
قبيح عقلا وكذا شرعا وفيه منع الا ان يكون الراي بعد بذل الجهد واستجماع شرايط الاجتهاد ولزوم العمل
باحدهما اعني الراجح والمرجوح والاولى التمسك بالاستقراء او يقال ان الفقهاء بما يحكمون بحكم كلي من
جزئيات كثيرة غاية الكثرة الحد يحصل لهم الاعتقاد بعدم مدخلية الخصوصية مثل حكمهم بحجية شهادة
العدلين شرعا وغير ذلك وهذه الكثرة موجودة في الاستصحاب الى حد يشبع في اذهان المتشرعة
ان الحكم الشرعي اذا ثبت ثبوته ثم لا يحتاج الى دليل شرعي فيصعب عليهم تجويز خلاف ذلك ولذلك
لا يزال فقهائنا يتمسكون بذلك في كتبهم الاستدلالية والفقهية من دون تامل ونزاع والحاصل
ان هذا الاستقراء والاخبار الظاهرة في حجية الاستصحاب المشيرة الى ما حصل من الاستقراء يكفي للحكم
والاخبار منها ما رواه زرارة في الصحيح عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام الى ان قال قلت فان حرك
الى جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجي على ذلك امر بين والا فانه على يقين
من وضوئه لا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه بيقين اخر وفي لزومه فانه على يقين اه تعليل
ظاهر في العموم مع ان الالف واللام هنا يفيد لما حقق من ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس المتحقق
في الطبيعة من حيث هي هي والحكم المتعلق بالطبيعة يدور مع الطبيعة وايضا اذا تعلق الحكم بالوصف
يدور مع الوصف مثل قولهم المؤمن يستحق الاكرام فانه يدل على ان من اتصف بوصف الايمان يستحق

الاكرام

لا يقضي حد الاثار الشايعة ويؤكده لفظ ابدا وروى ايضا في الصحيح في اخره قلت فان ظننت انه قد اصابه
ولم ايقن فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت ولم ذلك قال لانك
كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه
قد اصابه ولم ادر اين هو قال تغسل الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك
الى ان قال لانك لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث وروى
ايضا في الصحيح قال قلت من لم يدر في اربع هو ام اثنتين قال يسجد ركعتين الى ان قال لا ينقض اليقين بالشك
ولا يدخل الشك في اليقين ولكن ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ولا يعتد بالشك في حال من
الحالات وعن بكير عن الصادق ع اذا استيقنت انك قد توضات فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى
تستيقن انك قد احدثت وفي الصحيح عن عبد الله بن سنان ان رجلا سال الصادق ع اني اعير الذمي
ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر الى ان قال قال الصادق ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته
اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن نجاسته وفي الخصال بسنده
عن الباقر ع ان امير المؤمنين ع علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب قال ع من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ورواه ظاهر العلامة المجلسي في البحار في باب
من شك في شيء من الافعال هكذا من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض
اليقين وذكر انه راى رسالة قديمة مفردة فيها هذا الخبر بطريقين صحيحين في احدهما البرقي مكان
محمد بن عيسى وفي الاخر مشان كالمه عن القسم بن يحيى عن جده عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن
الباقر ع وفيها هكذا من كان على يقين فاصابه شك فليمض اه ورواه فيه عن تحف العقول ايضا
مرسلا ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء واعتمد عليه الكليني ره
وذكر اكثر اجزائه متفرقة وكذا غيره من المحدثين انتهى كلامه وروى في يب عن الصفار عن القاساني قال
كتبت اليه عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك
صم للرؤية وافطر للرؤية قال المدقق الاسترابادي بعد ايراد هذه الاخبار لا يقال هذه القاعدة
تقتضي العمل باستصحاب احكام الله تعالى كما ذهب اليه المفيد ره والعلامة ره وتقتضي بطلان قول اكثر
علمائنا لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا عنها في الفوايد

المدينة الى اخرها قال وملخص جوابه حمل هذه الاخبار على عدم صحة الاستصحاب ولم يقل على
ماذا تحمل واجاب ثانيا بانه تواتر الاخبار بان كل ما يحتاج اليه الامة ورد فيه حكم حتى في ارش
الخدش ومتواتر الاخبار بحصر الحكم في بين الرشد وبين الغي وما يجب فيه التوقف انتهى لا يخفى انه
معترف ان هذه القاعدة تقتضي جواز العمل باستصحاب احكام الله تعالى فكيف يقول هذه شبهة عجز
عنها الفحول لان حجية الاستصحاب ليست بكفر ولا فسق ولا مخالفة لضرورتي واجماعي فما الداعي الى
عدّه شبهة والغاية في حلها الحكم بالعجز عن الحل ثم الجواب بالجوابين الفاسدين الركيكين فان الاخبار
صريحة في تغير وصف الموضوع ومعلوم انه مورد الاستصحاب والفرق هو بذلك ومع ذلك لا منافاة
بين الاستصحاب وما ادعاه من التواتر لان الاستصحاب ايضا خطاب ومحكم بحكم الشرع بل في كثير من
المواضع يكون الحكم فيه استصحابا للنص او الاجماع ولا يقال انه مخالف لحكم الله تعالى وخطابه كذا الى
ما ورد ومن ثلث وكتبنا رسالة مبسوطة في الاستصحاب ثم اعلم انهم ربما يستدلون باصالة عدم
البلوغ كرا وهذا انما يتم اذا كان تحقق الكر والنقص منه بوجود ينه يجي شيئا فشيئا واما مع الوجود الدفعي
فلا اذ لا تفاوت بين الاقل والمساوي والازيد فليتامل واعلم ايضا ان شرط الحجية ان لا يتغير الموضوع
بحيث يصير حقيقة اخرى واقعا او عرفا مثل ان يصير الكلب ملحا او العذرة دودا او الميتة ترابا او الدهن
دخانا وان يحترق شي فيصير رمادا وكذا الانتقال مثل ان ينتقل دم الادمي الى القمل والبق والبرغوث
والبق وغير ذلك من امثال ما ذكرنا لان النجس هو الكلب والعذرة والميتة والدهن لا الملح والدود
والتراب والدخان فتامل بعض المتاخرين في الامور المذكورة واحتمل جريان الاستصحاب فيها ايضا وليس
بشي واعلم ايضا ان تغيره على اقسام منه ما يعلم جريان الاستصحاب معه ومنه ما يظن الجريان ومنه
ما يشك ومنه ما يظن العدم ومنه ما يجزم به والشك في موضع يعارض الاستصحاب اخر بقاء ما او
عدمه اخرى كذا والظن من جهة مقاومته ما هو اقوى او اضعف فلا بد للمجتهد من ملاحظة ذلك

الفائدة الثامنة والعشرون في حجية القران الاخبارية منعوا عنها مطلقا وهو في غاية الغرابة لان الحجة قول

حجية الكتاب

الله تعالى واما قول الرسول والائمة انما يكون حجة في الاحكام الشرعية من حيث كونه كاشفا عن قوله تعالى
فلا معنى للتوقف في كون قول الله تعالى حجة وكيف يحكم بعدم كونه حجة من جهة ما سمعوه من بعض الاخبار
اذ على تقديره ان يكون نصا صريحا في عدم حجية قول الله تعالى كيف يجوز العمل به وحاشاهم ان يامروا بعدم

الاطاعة قول الله تعالى وعدم جعله حجة كيف وهم عم صرحوا مكررا كثيرا انه ما لم يكن حديثهم موافقا
للقران فاضربوا على الحايط وانه زخرف وانا لا نقول خلاف القران ابدا وانه ما لم تجدوا للحديث
شاهدا من القران فلا تعملوا به وصرح الرسول ص في الخبر المتواتر عنه بانه تارك فينا الثقلين كتاب
الله وعترتي وجعلها حجة علينا الى يوم القيمة وامرنا بالاخذ بهما واكد وشدد وورد منهم ع انه
يعرف هذا واشباهه من كتاب الله تعالى حين سئلوا عن وضع المرارة على الاصبع حال الوضوء الى غير ذلك
وفقهاء الشيعة في الاعصار والامصار كانوا يديدنهم الاستدلال والتمسك به والحاصل ان القران
كلامه تعالى يقينا واذا ظهر مراده تعالى فلا يمكن التامل لانه في الحقيقة تامل في كونه تعالى حجة يجب
اتباع قوله تعالى وامتثال امره ونهيه ولا اعتقاد بخطابات احكامه ولا يرضى بذلك كافر فضلا عن مؤمن
سيما ان يكون التامل من جهة ادعاء ظهور من ظواهر بعض الاخبار واين سند القران ومتنه من سنده
ومتنه واما الدلالة فربما كانت قطعية وربما كانت ظنية في غاية القوة وربما كانت ظنية مقابلة
للظن الحاصل من الاخبار مع انه حجة عندهم قطعا وما دل على حجيته يشمل هذا ايضا بل بطريق اولى لان
مفهوم كلام الشارع قطعي سندا او متنا بخلاف مفهوم كلام لا يعلم انه متن كلام الشارع لاحتمال كونه
كلام الراوي وانه ليس من المعصوم ع اصلا او انه منه لكن نقل بالمعنى بل هذا هو الاظهر كما يظهر من نقل
لفظ الفاظ حديث واحد في مقامات متعددة انهم رخصوا النقل بالمعنى وغير ذلك بل كثير من الروايات
يحصل القطع بانه ليس كلام المعصوم ع مثل روايات عمار وغير ذلك وهي حجة عندهم قطعا مع ان ما
فهموه ليس الا محض التوهم مما ورد من ان علم القران منحصر في الامام ع ولا شك في ان المراد علم الجميع
وكل حكم يكون فيه اذ لا شك في ان الاطفال يعلمون ان مراده تعالى من لا تقربوا الزنا النهي منه وامثال ذلك
من الاحكام والمواعظ والقصص بحيث لا تحصى بل يفهمون من قوله تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما
تشابه جواز المتابعة المتشابه لغير المتشابه وكذا من قوله تعالى هدى ونور وكتاب مبين وغير ذلك ونهيهم
ايضا من انهم منعوا عن تفسير القران بالراي وفيه ان التفسير لا يكون الا في موضع لا يكون الدلالة ظاهرة
والمطلب واضح والقول بانه لعله كان في حال تنزل الايات قرائن مشتركة بين القران والاخبار مع انهم صرحوا
بالاخذ بالقران على وجه يحصل القطع بان المراد ما يفهم من القران لا انه اذا ورد حديث يفسره مع ان الحديث
المفسر لذلك المخالف مدلول القران يكون داخلا في الاخبار المردودة على ما يظهر من الاخبار تامل في الاخبار تجدها

:

وبالجملة ليس هذا مما يحتاج الى الاستدلال وربما حكم بعض المحققين بان حجية ظاهر القران ليس بحجة
ثم صار بحجة وهذا ايضا ليس بشي يظهر وجهه من التامل في الادلة والاخبار ومقتضى الادلة ان
بودة انه لم يبق في القران تغيير ما نعا عن الاحتجاج والاصحاب متفقون على ذلك لكنهم اختلفوا في انه
هل وقع فيه تغيير ام لا الظاهر من الاخبار الكثيرة الوقوع ثم اعلم انه وقع بين القراء وبين قدماء العلماء
النزاع على عدم جواز العمل بقراءة غير السبعة او العشرة المشهورة والمشهور بيننا جواز العمل بقراءة
السبعة المشهورة والدليل على ذلك تقرير الائمة ع بل الامر بان نقرأ كما يقرأ الناس الى قيام القائم
صلوات الله وسلامه عليه ولا بحث في الاختلاف الذي لا يختلف به الحكم واما ما يختلف فيه الحكم فالمشهور
التخيير في العمل بايها شاء وذهب العلامة الى رجحان قراءة عاصم بطريق ابي بكر وربما استند بعضهم
في حجية القراءات السبع بما ورد في بعض الاخبار من ان القران نزل على سبعة احرف ولا دلالة فيه على القراءة
السبع مع انه روي في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث يختلف منكم ان القران نزل
على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير
حساب وظاهر هذا عدم كون المراد السبع المشهورة مع انه ورد عنهم ع تكذيب ذلك وانه نزل على حرف

التعدي عن النص

واحد من عند الواحد الفائدة التاسعة والعشرون قد عرفت انه لا بد للمجتهد من مراعاة العلوم اللغوية
فالفرق العام والخاص وانه لا يجوز التعدي عن مدلول النصوص اصلا ورأسا ولا مخالفته مطلقا
وان من تعدى او خالف بقدر ذرة او عشر معشار راس شعرة يكون حاكما بغير ما انزل الله ومفتريا
على الله ومتعديا حدود الله وعاملا بالقياس هالكا مهلكا للناس مبدعا بدعا كثيرة في الدين ومضيعا
شريعة خير المرسلين الى غير ذلك مما اشير في الفائدة الاولى والثانية لكن مع ذلك نرى انه من اول الفقه
الى اخره في كل نص يقع التعدي والمخالفة بلا شبهة بل لا يجوز عدم التعدي ولو لم يتعد لكان حاكما بغير ما انزل
الله ومفتريا على الله ومشرعا في الدين الى غير ذلك مثلا اذا ورد ان الرجل اذا شك في الوضوء يفعل كذا وكذا
واذا بال يجب غسله نفهم منه بمجرده ان المراة بل الخنثى بل الصبيان والخصيان ايضا مشاركون بلا شبهة وبلا
توقف على دليل وتعليل ومع عدم علم وشعور بان الدليل ما هو وان سند ذلك ومنشأه كيف هل يصح للحجية
ام لا بل ربما لا يكون اية او حديث يدل على ذلك وعلى تقدير الوجود فانما ظنيات وهذا الفهم والتعدي قطعي او
ظني لا يصير مستندا للقطع ومع ذلك اذا اطلعنا على حديث مضمونه هكذا رجل جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه او

لا يفهم المشاركة المذكورة اصلا كما انه لو سمعنا حديث بول الرجل وقع في البئر لا يفهم منه بول المراة و
غيرها وايضا لو سمعنا حديث الامر بقراءة دعاء يوم عرفة او جمعة او وقت او مكان او عند فعل الى غير ذلك
من حديث يتضمنه لا يفهم منه ذلك الامر سوى الاستحباب ولا يتبادر الا ذلك من دون ان يكون في ذلك
الحديث قرينة او يكون اطلعنا من الخارج على حديث يدل على عدم الوجوب وان مستنده كيف ومتنه كيف
وانه رفع هذا الحديث وترجح عليه حتى نرتكب التاويل فيه من جهته بل ربما لا يكون حديث يدل على عدم
الوجوب اصلا ورأسا فضلا عن ان يكون مطلعين عليه وفضلا عن ان يكون حين سماعنا الحديث الامر
مطلعين عليه ويكون متنظرا وانه يجتهد حكما بالاستحباب من جهته مقاومته ومع ذلك متى اطلعنا
على الامر بشي اخر يتبادر الوجوب واذا سمعنا اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه نفهم منه الوجوب
الشرطي لاجل مثل الصلوة والاستعمالات مع ان مدلوله الوجوب الشرعي بعنوان الوجوب لنفسه ومع ذلك
نفهم من لفظ الثوب ان البدن ايضا كذلك وكذا موضع السجدة والمساجد والمصاحف والضرايح المقدسة
وغير ذلك ومن استماع لفظ البول نفهم ان الغايط والمني والدم وغيرها من النجاسات ايضا كذلك ومن
لفظ اغسل الظاهر في الوجوب لنفسه لا الوجوب لغيره اي الوجوب الغيري والظاهر في الوجوب الشرعي
لا الوجوب الشرطي الوجوب الشرطي بل جميع احكام النجاسة مثل الحرمة والتحريم لو وقع في اللبن وامثاله
من المطعومات والمشروبات وغير ذلك مما لا يخفى كثرة ونفهم تلك الجميع تلك الاحكام كل ذلك من لفظ
الغسل الذي ليس مدلوله سوى اجراء الماء او المياه المضافة على الموضع مع انه لم يرد حديث على ان
احكام النجاسة الشرعية ما هي وانها مثلا ثلثة فضلا عن ان يفهم الجميع من مجرد لفظ اغسل مع انه صرح
صاحب المدارك بان وجوب الغسل ليس وجهه منحصرا في النجاسة ولذا لا يفهم النجاسة في كل موضع ورد
فيه لفظ اغسل وايضا اذا سمعنا ان الدم مثلا اذا وقع في مرقة انه نجس تلك المرقة نفهم جميع احكام النجاسة
من حرمة الشرب وغيرها في المرقة وغيرها من جميع المايعات والمياه المضافة مع انه لم يرد نص على ان كل
مايع ينفعل فضلا عن كل ماء مضاف مع ان الحكم كلية بعنوان الجزم مع انا اذا سمعنا ان القرصة يجوز
للوضوء بماء الورد بحيث يدل تعليله لا يحتمل في ذلك الحديث ان يكون جميع المياه المضافة يجوز لان العلل
منشأ ذلك في الحكم وايضا اذا سمعنا انه منع الشارع من الوضوء بماء اصابت النجاسة عنه وقد دخلت فيه
ان كل ماء قليل ينفعل بالنجاسة من كل نجاسة من النجاسات العشرة وان كان بول الرضيع واقل الدرهم

:

من الدم وغير ذلك واذا سمعوا ان العذرة وقعت في البئر ينزح لها كذا لا فهموا ان جميع النجاسات كذلك وكذا
اذا سمعوا الامر بغسل الثوب من البول مرتين لا فهموا ان جميع النجاسات كذلك مع ان مجرد المنع عن الوضوء كيف
يدل على جميع احكام النجاسة مع انه اذا سمعوا ان الفارة ان ماتت في القربة من الماء يجوز الوضوء منه يجوز
ان القليل لا ينفعل بنجاسة من النجاسات مع ان الشارع ان البئر لا ينجس اللبن الذي في ضرعها فلعل الماء
القليل ايضا يكون مثل ذلك اللبن فكيف يدل على عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة مع انا بعد ما جزمنا
بالتعارض بين حديث الفارة ورواية العذرة لا نجعل اختصاص كل بما دل عليه وجها للجمع ونحكم ليس وذلك
قطعا وبالجملة جميع ما ذكر واضح وكذا كون المدار في الفقه على امثال ما ذكرنا ليس يخفى على من له ادنى
فطانة فظهر مما ذكر انه يجزم بالتعدي عن النص بحيث ما ويجزم بعدم التعدي ايضا حيث ما ويجزم بخطأ الفقيه
الفصيح حيث ما ويجزم بخطأ الفقيه عدم المخالفة حيث ما فلا بد للمجتهد من معرفة المقامين وتميزها ومعرفة
دليل التعدي حتى يكون مجتهدا المعرفة ان الحجة ظن المجتهد لا غير وان المجتهد لا بد من ان يعلم ان فتواه حق
حتى لا يدخل النار وعدم الفرق بين المقامين اعظم خطرا على المجتهد فلو كان احد لم يعرف او لم يعرف
ما به الفرق يخرب في الدين تخريبات كثيرة من اول الفقه الى اخره اذ ربما لا يتفطن بدليل التعدي او دليل
المخالفة فيه كما نشاهد انه نعتقد حراما مخالفة حرام ورده وربما يعكس الامر فيتعدى في الموضع الذي يكون
نعديه فيا سالم بما يجب فيه التعدي وكذا المخالفة كما وجد لغير واحد من العلماء انهم يفعلون كذلك
ان التعدي المعتبر عند الفقهاء كثير ذكرنا في الحاشية التي كتبنا على ديباجة المفاتيح فلاحظ وتنبه الى
بعضها ايضا ونقول التعدي ربما يكون بعد ملاحظة امر مثل القياس المنصوص العلة ومثل التلازم بين الحكمين
مثل قولهم اذا قصرت افطرت الخ ولا كلام هنا فيه انما الكلام في المواضع التي اشرنا اليها من انه بمجرد اللفظ
يفهم التعدي او المخالفة ومعلوم ان ذلك لم يتحقق الا بمنشأ وهو التظافر والتسامع من المسلمين او الفقهاء
والانس لطريقتهم واما فيما من فتاويهم وما يخفى الخواطر من معاشرتهم ومخالطتهم فربما يكون اجماعا قطعيا
وربما يكون اجماعا نقليا وربما يكون اجماعا ظنيا وربما يكون بمجرد الشهرة بين الفقهاء فلا بد من التميز بين
هذه الاقسام فان القسمين الاولين لا تأمل في حجيتهما والاخرين يقع النزاع في كل واحد واحد منهما فلا بد
من التشخيص ومعرفة الدليل ثم الاعتماد والفتوى وليعلم ايضا ان التعدي ربما يصير بتنقيح المناط وهو
مثل القياس الا ان العلة فيه منقحة اي حصل اليقين بان خصوصية الموضع لا دخل لها في الحكم وكذا اليقين

بعدم المانع في مورد اخر فيجزم بالتعدي لامتناع تخلف المعلول عن العلة مثل قول النبي ص للاعرابي
حين سأله جامعت اهلي في شهر رمضان كفر فان القطع حاصل بان العلة هي الجماع فيه من غير مدخلية
الاعرابية ولكون المجامع بالزوجة الدائمة بل المتعة والجارية والزنا ايضا كذلك وربما لا يحصل القطع بالنسبة
الى الزنا وكيف كان فالقطع انما حصل بالاجماع وهو المنقح اذ لا بد للتنقيح من منقح وليس فيما نحن فيه سوى
الاجماع نعم في بعض المواضع يصير المنقح هو حكم العقل على سبيل اليقين لكنه قليل جدا فالعمدة والاصل هو الا
جماع ولذا قال المحققون انه لا يمكن فهم الحكم من حديث من اول الفقه الى اخره الا بمعونة الاجماع فلا بد من
البحث عن الاجماع العائد التنقيحي فقد عرفت فيما سبق ان نفس الاحكام الشرعية وموضوعاتها العبادات توقيفية البحث عن الاجماع
موقوفة على النص من الشارع ليس الا فاذا نص الشارع وظهر منه لغيره ان يضبط نصه وينقل للاخر
فهو حديث بان يقال قال رسول الله ص مثلا او يقال فعل كذا فانه في حكم النص وكذا التقرير وان لم يضبط
نصه بعينه لم ينقل للاخر بل الاخر يطلع على نصه من طريق اخر فهذا المسمى اجماعا وتفصيل ذلك ان ا
الرسول ص كثيرا ما كان نصه على حكم او عبارة لم يضبط بان ينطق الاخر بل بعد ما نطق لامته تلقوه منه
بالقبول وضبطوه في اذهانهم وشرعوا في العمل به في مقامات حاجاتهم وشاع وذاع بينهم وكانوا يقولون
للاخر ان الحكم شرعا كذا من غير ان يقولوا بعنوان الحديث والرواية لانه كان مسلما عندهم ومعلوما عندهم
مفروغا عنه اذ كان علمهم به للاخر بديهيا من غير حاجة الى كتب اما بانهم سمعوا جميعا او حصل لبعضهم بالتظافر
والتسامع لما حصل بوجوده بمكة والبصرة ولا شك في انه ما كان بين كل واحد منهم رواة فلم يكتب جميع ما
يسمع بل ما كان على الحفظ في الاذهان والعمل بالاركان والمعروفية والمعهودية بينهم كذلك كما هو الحال في
كل مكان وزمان الى الان سيما بالنسبة الى ضروريات الدين والايمان فانه من جهة البداهة لا يكتب ولا
يضبط ولا يثبت كما هو الشأن في جميع امور البداهة انما لا يكتب ولا يثبت الا ما لا فيه من جهة تقريب وداع
بالنسبة الى مثل النادر ولذا لا نرى فقهاءنا المتقدمين والمتأخرين ما كتبوا جميع ضروريات الدين والمذهب
نعم تعرضوا لذكر نادر من جهة تقريب وداع كما تعرضنا في الفائدة السابقة ومع ذلك ليس اعتمادا الذاكرين
واعتمادنا على ذكره ووجوده كعدمه ولا تفاوت بحسبه وبين ما لم يذكر بل العوام ايضا يعرفون ويعلمون
ولذا لم يتحقق في مثله اجتهاد ولا تقليد ومنكره كافر ومما ينبه على ما ذكرنا ان امة الرسول ص وشيعة
الائمة مع كونهم من الكثرة بحيث ملأت الاعصار والامصار منهم لم يرد كلهم عنهم بل لم يرد من كل الا

منهم الا واحد وكذا الواحد ايضا لم يرو جميع ما سمع بل روى قليلا ولذا فقهنا من جميع رواياتهم مجموعهم ومع ذلك
ايضا بعض الاخبار بحيث يظهر منها ان الائمة ع حين ما قالوا وكانوا يستوعبون جميع احكام
المسائل بل القاء هم على وجدان الراوي لكان يعرف الباقي وكذا يظهر من سؤال الرواة ومع ذلك لا يرد
جميع الكلام ما سألوا كما ردوا القدر الذي سألوا ثم ان البداهة التي ذكرناها ربما تسري من الطبقة الثانية
ومنها الى الثالثة وهكذا الى ان وصل الينا وهذا في الغالب انما هو في الامور التي يعم بها البلوى وانما يقع خفاها
وربما يصير كذلك ايضا بسبب وداع وتقريبات كما ان الامور التي يعم بها البلوى ربما تصير خفية غير ظاهرة بسبب
الحوادث كما صار في مسح الرجل في الوضوء وامثاله لكن في زمان الائمة ع اظهر والحق فيها بحيث صارت
ضرورية مذهب الشيعة وحال الشيعة فيما كان امة النبي ص ثم الضروري ربما يصير خفيا بالنسبة الى الطبقة
الثانية والثالثة او الرابعة وهكذا الى امثال زماننا لكن بعد ملاحظة حال الطبقة الذين كان الحكم
عندهم بديهيا عندهم ربما يحصل القطع بحقية الحكم وكونه عن رئيسهم كما نرى الان ان المخالفين عند دين الاسلام
اذا رأى المسلمين متفقين في الصلوة الخمس والاذان وامثال ذلك وانه لا يتأمل احد منهم فيها بل اتفقوا
كل الاتفاق يحصل له القطع بان هذه الامور من رئيسهم وانها في دينهم لما انا اذا رأينا الحنفية كلهم متفقة
على طريقة والشافعية كلهم على طريقة غير طريقة الحنفية نجزم بان كل واحد منهما عن رئيسهما فما ظنك باتفاق
المسلمين او الفرقة المحقة بل اذا رأينا مقلدين لمجتهد اتفقوا على طريقة وحكم استاذي بما عند غيرهم نجزم ان
ذلك من مجتهدهم فما ظنك باتفاق جميع المسلمين او الفرقة الناجية وايضا اذا رأينا فتوى من فقيه ماهر متبحر
متشرع بشرع النبي ص والامام ع يحصل في نظرنا رجحان بان فتواه هذا حق وان كنا نجوز الخطأ عليه لكن
ليس وجود هذه الفتوى بعينه وجودها اصلا من دون تفاوت اصلا ولذا يحصل المقلد المجتهد ظن بحقية فتواه
بالبديهة بل ظن فتوى بحيث يطمئن به ويعمل ويجعله حكم الله في عباده وليس فتوى مجتهد
مثل عدم الفتوى على السواء بالبديهة ومع عدم ذلك فلا شك في انه كذلك واذا كان الراجح طرف الحق فمع
موافقة فتوى فقيه اخر وانضمامه بفتوى الظن والرجحان لان بنفس الفتوى يحصل رجحان وبالانضمام او
الموافقة رجحان اخر وهكذا اذا انضم معه فتوى اخر يحصل رجحان ثالث وهكذا الى ان يصل الى حد العلم كما هو
العلم الحاصل في الخبر المتواتر ويؤيده ان الاجماع على الخبر المتواتر ان اشترى الفقهاء مختلفين في الفهم والمذاق والمشرب
في اصول الاحكام واستنباطها وتأسيسها غاية الاختلاف ومع هذا كلهم متفقون على انه

لا يجوز للمجتهد ان يقلد مجتهدا اخر ويوجبون على كل مجتهد بذل تمام جهده واستفراغ جميع وسعه ومراعات
شرائط الفهم والاجتهاد ويامرون ويجدون ويبالغ اكثرهم الرخص لمجتهد النظر ولذا ترى من كل منهم اختلاف
كثير في الفتوى حتى انه مع هذه الحالة يتفقون فلا ينبغي للمتأمل ان يحتال هذا مع انك قد عرفت في الفائدة الثانية عشر
وجدان الاجماع في كل مسألة مسألة بحيث لا ينتهي مسألة من اية او حديث الا بانضمام الاجماع وان العلم بهذه
الاجماعات حصل لنا من غير حديث او اية بالوجدان بحيث لا يبين بان منشأ هذا العلم ليس الا التظافر والتسامع
ولا يخفى على المتتبع الماهر المطلع ان كل واحد واحد من الاجماعات لم يصل الى حد البداهة بحيث يكون
التأمل فيه كالمعدوم بحيث لا يعقل الاجتهاد والتقليد بل يكون العامي والفقيه حالهما واحدا في العلم به كما
هو حال الضروري على انه لو جاز ان يحصل من اتفاق المسلمين او الشيعة العلم الى حد الضرورة فحصول العلم
الذي لم يصل الى حد الضرورة بطريق اولى لان هذا العلم مقدم ومرتبته على العلم الضروري يجوز حصول العلم البديهي
من الاتفاق دون العلم النظري منه ما فيه والمجوز لحصول الضروري من الاتفاق دون ما هو اضعف من الضروري
اعني الاجماع مكابر عنيد ومنكر للبديهة كما هو غير خفي وصرح استاذ الكل في شرح القدوري ان العلم الضروري
من كثير من الاحكام حاصل للعلماء والعوام فاذا جاز ان يصل الى حد الضرورة للعوام والخواص قطعا فاي
استبعاد في ان يصل الى حد القطع او الظن للخواص او لبعضهم انتهى ووافقه على ذلك غير واحد من المحققين
مع انه بديهي فلا يحتاج الى الاستشهاد فما يحصل من الاتفاق على درجات اعلاها البداهة للخواص والعوام ويسمى
الضروريات الدين او المذهب وقد عرفت الفرق بينهما ويسمى بالاجماع ايضا واوسطها العلم للخواص ويسمى بالاجماع
وادناها الظن ويسمى بالشهرة وستذكرها والاجماع المنقول بخبر الواحد الذي هو اجماع ظني وبالجملة لا نزاع بين ا
الشيعة في كون الاجماع حجة بل لا يمكنهم النزاع لان الاجماع كاشف عن قول المعصوم ع فهو طريق الى الحجة كالخبر و
طريق قطعي ولا نزاع بينهم ايضا في حجيته والعلم به وصار الشيعة من الكلينية ومن تقدم عليه ومن تأخر عنه
على العلم به في كتبهم الاستدلالية والاصولية والاخبارية الفقهية كما اشرنا اليه في رسالتنا في اثبات الاجماع وبسطنا
الكلام فيه وابطلنا الشكوك الواهية المخالفة للبديهة والرسالة في غاية المتانة فلاحظ فيها وايضا الشيعة وا
السنة في كتبهم الاصولية صرحوا باتفاق الشيعة على الحجية والعلم به وتعرض وان الخلاف في الامور الثلاثة منحصر في
اهل السنة وايضا يدل على حجية الاجماع الاخبار المتواترة في ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم
وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ومضمون هذه الاخبار ضروري مذهب الشيعة وجعلوه

من الاعتقادات واصول الدين في كتبهم الكلامية واختار الشيخ هذه الطريقة ايضا لحجيته وانقد غيره من المحققين
وبعضه ما ايضا ما ورد من انه لا يزال طائفة من امتي على الحق واطلاق هذه الاخبار يقتضي انه متى وقع
الاجماع يكون حجة ويعضدها ما دل على ان تقرير المعصوم حجة واعترض على هذه الطريقة بانه يمكن ان
يكون الامام ع يكتفي بحدوث منهم في رد المجمعين اذ لا يجب على الامام ردهم ظهرا او ما كانوا يفعلون وكان
امرهم اداة الطريق لا الايصال الى المطلوب ومعلوم ان كلامهم صلوات الله وسلامه عليهم واحد
لا حاجة الى الكلام مجددا وفيه ان هذا الاعتراض لو تم لاقتضى عدم حجية تقرير المعصوم ع ومع ذلك لا يرد
على الاجماع الذي ليس له معارض من حديث وكذا الذي له معارض الا ان معارضه لا يساهل المدرك
الحجية اذ ليس مثل هذا بدا اداء الطريق قطعا واما الذي يساهل في الواردة الموقوفة من الفقهاء بعد بذل
جهدهم يقولون بحجيته البتة ولو لم يقل كلهم فبعضهم لا اقل منه قطعا ولو لم يقل احد منهم به اصلا فلا شك
في ان مثله لا يساهل للحجية قطعا كما لا يخفى على المطلع باحوال الفقهاء على ان كل فقيه يستفرغ وسعه ولا يعول
بشيء الا من مستند قطعا فاذا كان مع الاستفراغ لا يقولون بهذا المعارض ويعدلون عنه الى ما يقتضي خلافه
فلا شك في ان المعارض عنده مرجوح لا يجوز الاخذ به فضلا عن ان يشفق الحمل بخلاف المعارض اذ ربما
المعارض سقطوا بفساده ولعرض ايضا بانا نرى الخلافيات كثيرة وفيه ان المستند الشرعي في الخلافيات
موجود قطعا وهو يكفي لاداة الطريق كما اشرنا اليه والمقصر عليه ان يرجع وغير المقصر يكون حكم الله تعالى
بالنسبة اليه هو ما ادى اليه اجتهاده اذا كان عن مستند شرعي كما انهم ع في زمان الحضور كانوا يلقون
الخلاف بين الشيعة حيا من احدهم بخلاف ما امروا به الاخر وما كان ذلك منافيا لما قلنا ولو ان [illegible]
ندهم وان نقص الائمة لهم فتامل على انهم ربما كانوا لا يعنون بالاجماع على الخطاء بناء على انه لا بد ان يكون
طائفة من الامة على الحق ولا الكل على الضلالة لا يوحى اليه قوله لا يزال طائفة على الحق وقوله ع ان زادوا
نقصوا او قوله لا اختلط على الناس اه فتامل ومما يعضد حجية الاجماع قوله ع خذ بالمجمع عليه فان المجمع لا ريب
فيه اذ فيه تنبيه واضح على حجية المجمع عليه حتى يقال لعله مخصوص بالخبر المجمع عليه لانه من التعليل بعلة عقلية
ظاهرة لا يعتنى به مضافا الى ان العلة المنصوصة حجة كما قلنا مع انك عرفت ان اجماعنا هو الخبر المجمع عليه
الا انه لم ينقل ذلك بطريق المعنعن مثلا بل بوفاق الكل او القدر الذي يحصل به العلم بذلك الخبر وربما جعل
هذا دليلا مستقلا على حجية الاجماع ويعضده ايضا الاخبار الكثيرة الواردة في الامر بلزوم الجماعة وان من فارق

وقوله

جماعة المسلمين قدر شبر فقد خلع ربقة الايمان من عنقه وهي كثيرة لا يقال انه لا بد على حجية الاجماع اهل السنة
لانا نقول الاجماع باصطلاح السنة حجة عند الشيعة قطعا لدخول المعصوم ع ويؤيده ايضا ان المستضعفين [illegible]
اخذوا بالمتفق عليه بنحو ما ورد في الاخبار وقد عرفت مما ذكر طريقين لحجية الاجماع وهنا طريق ثالث وهو انه
ربما يحصل العلم العادي الاجمالي باتفاق جميع فقهاء الاسلام في الفتوى والرأي فيعلم ان رئيسهم ايضا داخل
في الفتوى من قبيل من يحصل له العلم الاجمالي بكلية الكبرى في الاشكال ولا شك في اشكال حصول العلم الاجمالي
وتحققه بل المدار في الاستدلالات على ذلك والعلم بضروريات الدين او المذهب من هذا القبيل فاذا امكن
البديهي فاي مانع من الكسبي كما اشرنا وصرح بعضهم بان المدار من دخول قوله في الاقوال هو ان يكون قوله
موافقا للاقوال لا ان يكون شخصه داخلا في اشخاصهم والمغالطة في عدم امكان هذا هي المغالطة في عدم
امكان الاستدلال لكن على هذه الطريقة لا بد من وجود مجهول النسب لان الحجة لو كان معروف النسب لا
يكون اجماعا قطعا يكون الامام من جملتهم ام لا لانه بعد معرفة شخص الامام يكون الحجة قوله ع لا الاجماع نعم
بخلاف عدم معرفة شخصه فان الاجماع حجة من حيث انه كاشف عن قوله ع ولا مانع من ان لا نعرف شخصه
في جملة المجمعين ونعرف قوله ع في جملة الاقوال كما هو الحال في الضروريات وايضا على هذه الطريقة يضر
خروج مجهول النسب الذي لا نعلم ان النسب الذي ليس بامام وايضا هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على
الاجماع من جهتها في امثال زماننا من غير جهة النقل وايضا على هذه الطريقة لا يتحقق الاجماع من مجرد
عدم ظهور المخالفة [illegible] اعلم ان الاجماع ربما يحصل من اتفاق الاكثر مثل الاجماع
على حرمة القياس وعدم وجوب قراءة دعاء الهلال الى غير ذلك وهو في الفقه كثير وايضا الاجماع ربما يكون بسيطا
كالامثلة المذكورة وربما يكون مركبا كما مر في انفعال القليل اذ الاجماع واقع في انه ان انفعل من العذرة
ينفعل من البول ايضا وكذا سائر النجاسات الا ما لا يدركه الطرف من الدم على اشكال فيه ايضا وهذا
الاجماع ايضا في الفقه كثير ولا يجوز خرق هذا الاجماع عندنا لاستلزامه مخالفة الامام ع فلو ثبت من النص
بعض مطلوب احد الطرفين فلا بد من القول بجميعه واكثر التعديات من النصوص من جهة [illegible] كان
المجتهد هو الذي يفهم الحكم من الدليل لا انه يفهم الدليل من الحكم يحصل الفقه من الدليل ويعرف ان
الفقه من اين حصل واما المقلدون الغافلون لكل واحد منهم يفهم من اول الامر فقه المجتهد ويرسخ
في ذهنه فانه المنسوخ كما انه يحصل في ذهنه كثير من الشرع ايضا بالتظافر والتسامع ثم يشرع بعد ذلك في

انفعال الماء والاجماع المركب

الحديث ولا يتو يريد ان يجتهد فلا يفهم منهما سوى ما رسخ في ذهنه قبلا فيدعي انه الدليل على حسبما
رسخ في ذهنه عكس المجتهد فربما يفهم من لفظ الارض معنى السماء ومن القصب معنى الثوب فيزعم انه مثل
المجتهد يحصل الفقه من الدليل ولا يتفطن بان امره بالعكس ومن جهة عدم تفطنه بمباني الفقه والفهم
يخرب الفقه كثيرا في الموضع الذي يجب ان لا يتعدى وربما يتعدى قياسا على الموضع الذي يجب فيه التعدي
وربما يعكس الامر ويجوز الايراد على الفقهاء بانهم يتعدون ويقيسون ويعولون وربما يتمسك بالشبهات
التي تمسك بها السوفسطائية في ابطال البديهيات في ابطال الاجماع اشرنا اليها والى شبهات اخر في رسالة
الاجماع وربما انكر من مطلق الاجماع بان ناقل الاجماع ليس بمعصوم فربما اخطأ في فهم الاجماع ولا يفرقون
بين نفس الاجماع ومطلقه وبين المنقول بخبر الواحد منه والاول متفق عليه بين الاصحاب والثاني محل الخلاف
نعم وان كان المشهور حجيته ايضا مع ان الخطأ ان وقع في الاحاديث كثير الى غاية الكثرة ومع ذلك لا يعتدون به
من حجيتها لا يشترطون مطلقا ولا بد من ان حال الاجماع المنقول بخبر الواحد حال خبر الواحد بل في الحقيقة هو
نوع من خبر الواحد لما عرفت من ان الاجماع عندنا يرجع الى السنة والحديث وقد عرفت ان الخبر الظني لا يمكن حجيته
حتى يدل على حجيته دليل شرعي وان المعتبر والمستند في الحقيقة هو ذلك الدليل الشرعي فلو كان ذلك الدليل الشرعي
شاملا للاجماع فلا وجه للتامل في حجيته والا كان داخلا في الظنون المحرمة سوى الاجماع من باقي الادلة لم يشمله
والاجماع انما يتم في حجية خبر الواحد في الجملة لا مطلقا وتمام الكلام في الرسالة والاعتراض عليه بان السيد والشيخ
وربما ليس يدان من الاجماع ما هو المصطلح عند العامة لعله ليس بشيء اصلا مضافا الى انه نوع تدليس فقد عرفت ان اجماع
العامة حجة عند الشيعة ايضا والقول بانهم اكتفوا بحجية اجماع الحي في عصرهما مع قطع النظر عن قطعهما بقول المعصوم
فيه انه ايضا ليس لا شبهة في حصول الظن منه بقول المعصوم مع ان اتفاق جميع الشيعة في عصرهما او قبل عصرهما يورث
القطع بذلك قطعا والاجماع المنقول لا يفيد سوى الظن والاعتراض عليه بوجدان المخالف محض الغفلة لا اعتداد به
المراد منه الشهرة ايضا كلا لان الاجماع عندنا ليس اتفاق الكل بل عرفت ان كثيرا من الاجماعات كذلك والاعتراض بالمخالفة
من نفس المدعي او غيره ايضا ليس بشيء لان الادلة والامارات كلها او جلها لا يخلو عن ذلك وسيما الاحاديث والعموم
اللغوية بل وربما يتحقق المخالفة في غاية الكثرة كما في تخصيص العمومات واستعمال الامر في غير الوجوب وغير ذلك
مع انه ربما كان الحكم صدر عنهم ربما اتفق على كل واحد الى ان يحصل القطع كما في
حتى والاجماع حد حتى كنا نقول مما اعلى حجية خبر الواحد يشمله الواحد الامر به مع ان الحاكية

بالمعنى ايضا حدسي وكثير من الاخبار من حيث طريق اخذها الحدس كما حقق في الاصول والدراية مع ان جميع اخبار
الاحاد ويتوقف على الاصول والظواهر كما عرفت فتامل واما الشهرة بين الاصحاب فاختلف في حجيتها والمشهور
عدم الحجية وان كانت مرجحة للحجية وقال بعض الفقهاء مثل الشهيد وغيره بحجيتها محتجا بان عدالتهم تمنع
من الاقتحام في الفتوى من غير دليل واجيب بان الخطأ جائز عليهم وفيه ان هذا مانع عن القطع واما الظن
فالظاهر انه ليس بمانع عنه الا ان يقال بعدم حجية امثال هذه الظنون وسيجيء الكلام في ذلك في ملحقات
الفوائد مع ان المشهور بان الشهرة ليست بحجة فكيف يصير حجة ومع ذلك لا ينبغي مخالفة المشهور لما ذكر ولما يتبين
وجدت انتصار مذهب اليه المشهور بحجيته وافتي بصحته لا ما شذ وندر ولعله في الشاذ ايضا يكون القصور ممن
فتامل وربما يتوهم عدم حصول الظن من الشهرة من المتاخرين عن الشيخ بدعوى ان الفقهاء بعده كلهم مقلدون
وهذه الدعوى في غاية الوهن لان مخالفة المتاخرين لراي الشيخ اكثر من مخالفة القدماء بعضهم بعضا بمراتب
شتى بل بالوجدان نشاهد انهم في كل مسالة مسالة يتاملون ويجتهدون مع كثرة الملاحظة وتجديد النظر وقع
منهم اختلاف كثيرة في فتاويهم وفي كتاب واحد يفتون بفتاوي مختلفة نعم الشهرة بين القدماء اقوى من حيث اقربية
العهد ولكن المتاخرون ارق نظرا واشد تاملا واريد ملاحظة ومن هذه الجهة يظهر القوة في شهرتهم ومن
هذه الحيثية تكون ابعد من شهرة القدماء فتامل ثم اعلم انهم كثيرا ما يدعون الاجماع ويريدون مجرد الوفاق
لا كونه كاشفا من قول المعصوم مبنيا على انه لا معنى لكون مثل هذا الجمع عليه قول المعصوم بل يظهر من ذلك
في عباراتهم مثلا انهم يقولون اجمع اهل اللغة او اجمع الاصوليون او اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن فلان
او اجمعت الشيعة على العمل بروايات فلان كما مر الاشارة اليها ولا يخفى ان مثل هذه الاجماعات تعتبر في مقام اعتبار
الظنون والترجيحات والقوة اذ لا شك في حصول الظن منها من حيث كونهم من اهل الفن والمهارة والخبرة والاطلاع
بل واقوى من كثير الظنون والمرجحات بل الخبر الذي اتفق الشيعة على العمل به اقوى من الصحيح بمراتب شتى كما مر
التاسع عشر فعل المعصوم حجة فلا الاصل فيه الوجوب او الاستحباب او الاباحة الا ان يظهر وجهه فقيل
بالاول لما ورد من الامر بالاتباع مطلقا واجيب بان الاتباع هو فعل ما فعله على الوجه الذي فعله فالذي يفعله
بعنوان الاباحة نفعله بعنوان الوجوب لا يكون متابعة لقصد الوجوب لعله كان مباحا فتامل وايضا كثير من افعاله
مباح قطعا فيجب التخصيص كذا يجوز حمل الامر على الطلب او ان يفعل كل فعله على الوجه الذي فعله فتامل
وقيل بالثاني للاحتياط لدورانه بين الوجوب وغيره والاحتياط عندهم مستحب لاصالة البراءة كما مر وايضا الاقتداء بهم

حسن على كل حال وقيل بالاخير لاصالة البراءة وفيه ما عرفت ثم اعلم ان فعلهم ربما يكون بيانا للمجمل
فيجب ما عاناه وفي تحقق المجمل والبيانية ربما يظهر من القول مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي او بالقرائن
ومع هذا ان صدر عنهم افعال في مقام البيان فما كان منها مستحدثا منهم في المقام يعلم انه من الكيفية
وما كانوا عليه قبل يتبادر الى الذهن انه ليس بداخل الا بدليل مثل التستر في الصلوة وكذا ما يتوقف على
فعله شيء آخر من اجزاء المطلوب كالهوي للسجدة والنهوض للتكبير اذ انما هو انتقال من جزء
الى جزء آخر من اجزاء الصلوة ثم المستحدث قد يعلم بكيفياته منها ما يحكم بجزئيته مثل غسل اليد او بطونها
بحيث لا يعتني بهم لاستحالة التكليف بالخصوصية بحيث لا يتفاوت ومنها ما يتردد في دخوله وخروجه مثل
انهم متى فرغوا من جزء الوضوء شرعوا في جزء آخر او انه ابتدا في الغسل من اعلى الوجه واليدين الى اسفل
فان الاول يدعى انه يجوز الاتفاق وانه احد افراد الكلي او انه داخل في الكيفية ثم نفس المطلوب الذي كان
الفعل مبينا له اما يكون واجبا فقط او مطلوبا منه واجب ومنه مستحب والثاني قد يتردد في الدخول في الواجب
او المستحب ثم المتردد فيه هل يجري اصل العدم بان يقال الاصل عدم الدخول او عدم الوجوب او لا بل لا بد
من اعتباره لتحقق المطلوب لان الاصل عدم كون ما بقي هو المطلوب ولان شغل الذمة يستدعي البراءة اليقينية
او العرفية فقد مر الاشارة الى ذلك الاتفاق فان قلت تعلق التكليف بالمجمل كيف يمكن لان التكليف انما يكون بالشيء اليقينية
المعلوم قلت الذي علم انه متعلق به يثبت التكليف به خاصة لاصالة البراءة عما لم نعلم قلت التكليف انما تعلق
بالمجمل قطعا او بعد امكان الامتثال ولو بالاحتياط بمقدمة فلا مانع من التكليف كما مر في بحث واحدة لم يعرفها
بشخصها او غير ذلك فالمقتضي موجود والمانع مفقود ثم اعلم ان تقرير المعصوم ايضا حجة وهو ان يفعل بحضوره
او اطلاعه فعل ولم ينكر على الفاعل او ظهر من مكلف اعتقاد بوجوب شيء او حرمته او غيرهما من الاحكام الشرعية
فقرره عليه ولم يمنعه عنه او الظاهر من المقام رضاه به والظهور يكفي لما عرفت من كون المدار عليه وشرط
ان لا يظهر مانع من الانكار من تقية او مصلحة وظن عدم المانع يكفي بل وكون الاصل عدمه ولعله انه في الخلاف
فان الحكم الذي حكم به الحصول التذييل هل هو حجة ام لا قال بعضهم بالحجية لما ورد من ان من رآه فقد رآه وان
الشيطان لا يتمثل به وقال بعضهم بعدم الحجية لانه فرع ان يعرف بصورته في اليقظة حتى يعلم في المنام انه هو
ما رآه صورته واجيب انه ورد في زمان الائمة مثل الشافعي ان الراوي قال رأيت رسول الله في المنام فقال
رسول الله من رآه فقد رآه ومعلوم انه في ذلك الزمان ما كانوا رأوه لكن ربما نوى احد منهم في المنام

بصورة عالم ويظهر بعد اليقظة انه كان ذلك العالم او الصالح مثل التذنيبات او اهل المدينة وغيرها مما لا نرى
بشر الا ان يقال ان الصورة صورهم الا انهم اظهر واكذا ذلك اظهار الجلالة لذلك العالم او الصالح مع ان كثيرا
من المنامات يظهر منها المعجزة وغيرها من القرائن التي يظهر منها ان الصورة صورتهم وان الحكم حكمهم وشرط
بعضهم ان لا يكون ذلك مخالفا للاحكام التي وصلت الينا [illegible] اعلم ان الفقهاء كثيرا ما
يقولون هذا النص مخالف للقاعدة فلا يكون حجة على هذا مرادهم وربما يطعنون عليهم بان النص اذا كان
كلام الشارع كان حجة فلا وجه لهذا القدح او يجوز ان يكون مورد النص مستثنى عنها وكم كان كثيرا من الموارد
مستثنى عنها وفيه ان القاعدة امر كلي واذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فالخاص مقدم ومن القاعدة
العام والخاص المتنافيين ان كانا صحيحين او الخاص اقوى فالخاص مقدم واما اذا كان العام اقوى فلا بد من
الحمل على العام والخاص يطرح او يؤول بحيث يرجع الى العام لما عرفت ان المعارض اذا كان اقوى فالعمل به
متعين لانه الراجح ومقابله يصير مرجوحا وقد عرفت ان المرجوح لا يمكن ان يجعل حكم الله لان معنى كونه
مرجوحا ان الظن انه ليس حكم الله وايضا ورد ان الحديث اذا ورد عليكم فاعرضوه على السنة فان وافقها فخذوا
به والا فدعوه وكذا ورد كثيرا بالنسبة الى القرآن كما اشرنا اليه سابقا وقس على هذا حال ما اشتهر بين الاصحاب
وغير ذلك فاذا كان العام موافقا لهذه الاصول لا جرم يكون المعمول به هو العام بلا تامل لما ورد في تلك
الاخبار وغيرها مضافا الى الاعتبار وكذا ورد عنهم اعرضوا الحديث على سائر احاديثنا فان وجد مشابها فخذوا به
والا فلا وايضا القاعدة اذا كانت قطعية فلا يجوز ان يخصصها على لو فرض فضلا عن ظني وبالجملة لا شبهة
لاحد في بعض المواضع ولا تامل في ان النص المخالف ليس بحجة ولا بد من الطرح او التاويل مثل ما ظهر من بعض
الاخبار من انه يجوز ان يتطهر بالنجس حال الاضطرار وان الشيء ربما يصير نجسا حال الاختيار وطاهرا حال الاضطرار
ومثل ان الماء القليل ينفعل بالميتة المنسلخة دون غير المنسلخة الى غير ذلك مما هو في غاية الكثرة
وكذا لا شبهة لاحد في بعض المواضع في خروج مورده عن الكلية والقاعدة مثل جواز بيع الآبق منضما الى غيره
وغير ذلك وكثير من المواضع ما يتحقق النزاع لاختلاف الانظار واضطراب الافهام لكن القاعدة وما
الخيار هو ما ذكرنا بما ان الكلام هنا في الحقيقة من جملة العام والخاص المتنافيين الظاهر ايضا فلا بد
من ان يعرف ما هو المعتبر في تخصيص العمومات وانكان الافهام مضطربة ايضا في فهم التنافي وعدمه ثم اعلم
ان النص اذا خالف ما عليه الاصحاب لا يكون حجة اجماعا ويطرح او يأول مثل ما ورد من ان المستحاضة اذا كانت

بالاغتسال مقتضى صحيح مادون صحيح تماما وغير ذلك وهو كثير لكونه من الشواذ والشاذ لا يعمل عليه عندهم لرفع
الوثوق والاعتماد عنه بجهة قدر النقص به ايضا فاما ان يطرح او يأول حتى يخرج عن الشواذ لشذوذ واما النقص
الذي لم يوجد مفتي بمضمونه فهل هو ايضا من الشواذ بقاء على ان الناقلين لم يطلعوا عليه ولم يعتنوا
بشانه اصلا ولا لو وجد قائل واحد بمضمونه لا على اقل ما يقتضيه عادة الفقهاء او انه ربما غفلوا عنه وعن
الدلالة او كانوا متساهلين فيه فيشمله عموم ما دل على حجية خبر الواحد ولا يصلح مجرد عدم وجدان القائل
بمضمونه للتخصيص فيه خلاف لا خلاف لا ابهام فيه ايضا الظاهر انه لم يعمل به المشهور اكثر لا القائل الا به والحق
خالياعن القرينة حملها على المعاني الحقيقية بناء على ان الاصل عدم القرينة فلا يصلح ان يدعى المعنى الحقيقي منها
كما مر ومعلوم ان الترجيح غالبا الى اللغة والعرف ومعلوم ايضا ان العرف غالبه المجازات وكذا اللغة كما صرح
به المحققون وذلك على التتبع العادي فلا بد من معرفة المعنى الحقيقي عن المجازي وتمييزه عنه لانهما يختلطان
خلطا تاما يصعب التمييز ولا يمكن الا بالقواعد الاصولية لا سيما وان صيغة افعل يستعمل في معان مختلفة شتى
ومن شدة الخلط وقع النزاع بين ارباب المعرفة فقال كل طائفة منهم بقول الى ان تحقق اقوال كثيرة وهكذا
بالقياس الى كثير من الالفاظ فلا بد من معرفة امارات الحقيقة والمجاز وهي متعددة الاولى نقل الواضع او
كان يقول انه اسم لكذا فان الظاهر انه حقيقة فيه او يذكره مقدما على ساير المعاني لبعد ان يكون الجميع مجازات
او المجاز مقدما فاما مثل التبادر اما مطلقا او من حيث الاطلاق على الخلاف في المشترك على الاول لا يجب الوضع
متبادرة على الاجماع وعلى الثاني جميعا متبادرة على سبيل البدلية ولا ثمرة بينهما وعلامة المجاز عدم التبادر
وربما جعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير وعلامة المجاز تبادر الغير واعلم انه من المسلمات ان المطلق
ينصرف الى الافراد الشايعة فيكون غير متبادر مع انه من الافراد الحقيقية لا المجاز لعدم صحة السلب مع
انه من المسلمات ويمكن ان يقال التبادر على صورتين الاولى انه هو المراد لا الغير انه المعنى ليس الا هذا
علامة كون المعنى بهذا النحو حقيقة فيكون عدم هذا التبادر علامة المجاز والثانية تبادر الفرد الشايع
من الافراد لا ان المعنى ليس الا بل يعد الشايع في محل الشك فعدم التبادر بهذا المعنى ليس علامة المجاز
لكن هذا لا يدفع عن الاشكال الظاهر والاولى من هذا ان يقال عدم التبادر وعلامة المجاز ان لم يمنعه مانع مثل
انه ثبت من المواضع نصه على كونه حقيقة مثل عدم صحة السلب وغير ذلك لعلم ان تبادر كل فرد علامة
الحقيقة في اصطلاحهم فقط فلو كان متبادرا من كلام اللغة مثلا معنى في عرفنا فلا يدل على انه حقيقة لغة بل

علامة الحقيقة والمجاز

حقيقة في عرفنا نعم لو لم نجد له معنى حقيقيا سواه فالاصل عدم التعدد فيكون معنى حقيقيا لغويا ايضا وان
وجد له معنى حقيقي اخر فلا ينفع التبادر لاثبات غير عرفنا او لم يفرق بين المقامين وقع منه خلط فلا يفرق
الاصطلاحات الحادثة فلا تفرق بينهما او بين اصطلاحات زمان المعصوم وغيرها من الاصطلاحات القديمة
ويخلط خلطا كثيرا كما مر الاشارة الثالثة صحة السلب للمعنى المجازي وهذه ايضا بالنسبة الى عرفنا كما
بقينا اورد عليها انه ان اريد صحة سلب جميع المعاني فهو فاسد وان اريد المعنى الحقيقي ففيه دور واضح
والجواب عنه انه اريد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كل عرفا ان الاشكال في
انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل او بشر او بانسان والحاصل ان
الصحة العرفية وعدمها الوضع اما الرابعة الاطراد للحقيقة وعدم الاطراد للمجاز فانه يقال اسأل
البساط بخلاف اسأل زيدا الوجه او هكذا الحال من يكون في بلد للنسبة الى حقيقة وعدم اطلاق السخي والفاضل
على الله تعالى اما من جهة ان اسماء الله تعالى توقيفية او من جهة انهما موضوعان لمن هو شانه
البخل والجهل وكذا الحال في القارورة فانه منقول الى ما هو معروف ونحو ذلك مما يعرف بتجربة كثيرا في الفقه
وربما لا يتميز اصطلاحا او تعريفا من فقيه فيتوهم انه اصطلاح المعصوم والراوي ولا يدري انه اجتهاد منه
في حكم الشارع لا في معنى لفظ الشارع وظهور اصطلاح او الراوي مثلا يرى انهم يعرفون البيع بانه ايجاب
وقبول كذا فتوهم انه يجب اصطلاح الشارع وملغى لا اصطلاح في البيع وانما لم عند الفقهاء لاصالة العدم
وبقاء امكان التبادر وغيره من الامارات مضافا الى اتفاق الجميع لا يشترطون في اثبات قيود التعريف
وان كانوا يقولون بثبوت الحقيقة الشرعية وربما يحصل بينهم نزاع مثلا يقولون العلامة الدنيا بيع المثلين
مماثل الفقهاء يقولون مساواة المثلين بمثل وهكذا في كثير من المواضع ولا يخفى على المتتبع الماهر الفطن
وربما يتوهم انه اصطلاح المتشرعة فيكون على القول بثبوت الحقيقة يرجع الى اصطلاح الشارع وعلى القول
بعدمه يحمل بالقرينة الصارفة عن المعنى اللغوي يرجع اليه كما اشرنا سابقا ولا يدري انه ليس باصطلاح
الفقهاء في كتب الفقهية وربما كان اصطلاح فقيه واحد المتشرعة اصطلاح جميع من الفقهاء او العوام
من جميع المسلمين مثل الوضوء والصلاة ومن التوهم المذكور يتوهم ان القيود داخلة في الماهية لا انها
لا انها شروط الصحة ايضا فيعتبر بعد التجريب والتبيين ومن هذا القبيل ان الفقهاء ربما يذكرون
الحديث اجتهادا او ادراجا بين الادلة فيتوهم انه المعنى الحقيقي ومورد الحديث الواقع فيقللون ذلك منهم

واشد من هذا انهم بمجرد الاستعمال المعلوم من جهة القرينة يحكمون المستعمل فيه حقيقة بما انهم ان الاصل
في الاستعمال الحقيقة وقد عرفت الحق والمختار ثم بعض القدماء جعل هذا الاصل من جملة امارات الحقيقة
لكن في موضع لا يكون فيه امارة المجاز وعرفت فساد هذا والذي لم يعرف اصول الفقه ربما يحكم بالحقيقة من
جهة الاصل وان كان في موضع يكون فيه امارة المجاز بل وامارات وربما يحكم بعدم الحقيقة في موضع يكون
فيه امارات الحقيقة بل وربما يجعل ما ورد في الحديث من معنى لفظ نفهم من القرينة معنى حقيقيا في عبارة
انه شخص يكون مثلا اذا وقف شخص شيئا على ساكن حول قبره يحكم بان حد الحول خمسة فراسخ لما ورد
في قبر الحسين او اثنى عشر ميلا لما ورد في مكة وربما يشتبهان وان سموا ان الحقيقة الشرعية غير ثابتة والحقيقة اللغوية
والعرفية ثابتة ان الشرع كيف يصير اسوأ حالا من اللغة والعرف وانما تعرضنا لهذه الامور بل ذكرناها تنبيها
للغافل وتوضيحا للجاهل وبالجملة لا بد للمجتهد من معرفة الاصطلاحات التي هي حجة من الاصطلاحات التي ليست
بحجة ومعرفة وجه الحجية مثلا يعرف ان التبادر في عرفنا علامة الحقيقة فيه لان الدلالة منحصرة في القرينة او الوضع
وحيث لم يكن قرينة محصل الفهم علم الوضع ويعلم انه في اصطلاح المعصوم ايضا كان في موضع لم يكن اللفظ
معنا حقيقيا سوى هذا لاصالة عدم التغير وغيرها ومن امارات الوضع هنا ما هو اعم من التخصيص مختص
واحد والتخصيص الحاصل من غلبة الاستعمال فان الحقايق العرفية وغيرها من المنقولات من هذا القبيل لان
كان اللفظ انه ليس لها مخصص خاص ولهذا ربما يعبر عنها بالاشتهار في الثاني كما فعله في المعالم وتهذيب
المنطق وغيرهما وكيف كان يعرف انه من الحقيقة ما يتبادر من اللفظ العاري عن القرينة وهو المعتبر فاما ان يكون
لها مخصص خاص ام لا فلا عبرة به اصلا ومما ذكرنا ظهر الحق في صحة السلب وعدمها او اما عدم الاطراد فلكونه
من خواص المجاز على ما حققناه لا استقراء لعلامات الاسم المطرح اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فالاصل
الحقيقة وقد مر ما يترتب وكذا اذا دار بينها وبين النقل واما اذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز متعين لاصالة
عدم تعدد الوضع ولغلبة شيوع وجود المجاز وتمام تحقيقه في الاشتراك وكذا اذا دار بين المجاز والنقل وكذا
اذا دار بين المجاز والاضمار فانه لا فرق عند مجاز ما وكذا اذا دار بينه وبين التخصيص فالتخصيص يرجح لما يشيع
حتى قيل ما من عام الا وقد خص وكذا اذا دار بين التخصيص وغير المجاز سوى الحقيقة ثم اعلم ان المشتق اذا دار
بين ان يكون مبدأه متحققا او لم يتحقق بعد كالمتهم لما لم يتهم بعد فالثاني مجاز اتفاقا فهو خلاف الاصل
لا يصار اليه الا بالقرينة واما الاول فان كان حين وجود المبدأ فحقيقة اتفاقا وان كان بعده ففيه مذاهب

اصالة [illegible]

فاذا دار بينهما فقيل بتعين الاول وكون الثاني مجازا وقيل بعدم التفاوت بينهما اصلا لكون المشتق حقيقة
عنده فيما تحقق مبدأه اعم من ان يكون باقيا او ذاهبا ويحتج بان المؤمن مثلا على النائم والغافل حقيقة قطعا
كما ان القائل بالمجاز يستدل بان الكافر الذي اسلم ليس بكافر حقيقة وكذا العنب الحلو ليس بحامض
والتمر ليس باخضر الى غير ذلك وقيل بتخصيص الدعوى بما اذا لم يطرأ على المحل ضد المبدأ الذي هو
ضد له كالايمان بالنسبة الى الكفر والحلاوة بالنسبة الى الحموضة وهكذا وادعى اتفاق القائلين بالحقيقة
على ذلك فلا يرد عليهم الايرادات الا ان الكلام في ثبوت الدعوى على ان صدق المؤمن على النائم مثلا لعله
من اصطلاح الشرع ولا مشاحة مع انه يمكن ان يكون المبدأ في الخزانة وانه يكفي واستدل عليه ايضا بان الاصل
في الاستعمال الحقيقة وعدم كونه مجازا وفيه ان هذا انما على القول بانه حقيقة في القدر المشترك كما نقلناه هو
الظاهر من كلام جماعة واما لو قيل بالاشتراك لفظا كما قيل انه الظاهر من كلام بعض فلان المجاز خير منه
ذلك نقول بل نفهم المجاز لو استعمل في القدر المشترك ويراد الخصوصية من القرينة فيكون هذا كان على مدلوله
كما حقق في محله مع ان استعمال المشتق في خصوص الفرد الذي هو حين وجود المبدأ حقيقة وفاقا كما نقلناه
لعله انه لا تامل فيه فكيف يجوز احد ان يكون اطلاقه علاحظة وجود المبدأ حقيقة فيه مجازا هذا مع ان كون
الاصل في الاستعمال الحقيقة بهذا المعنى محل نزاع كما حققناه سابقا وربما استدل من نفسير مثل الضارب بذات
ثبت له الضرب والمضروب بذات وقع عليه الضرب بكونه حقيقة في الماضي وليس بشيء لان معنى الضارب و
المضروب معنى بسيط واللفظ مفرد بخلاف المفسر فان المعنى مركب وكذا اللفظ بتركيبين والاول صورة واحدة
والثاني صور متعددة وبالجملة المسالة مشكلة ولذا توقف جماعة وهنا مذاهب اخر منها الفرق بين المشتق
بمعنى الثبوت وبمعنى الحدوث بان الاول حقيقة دون الثاني ومنها ان كان المبدأ ممكن البقاء فمجاز والا فحقيقة
مثل التكلم ومنها الفرق بين ما اذا وقع محكوما عليه فحقيقة مطلقا ومحكوما به ففيه النزاع فتامل العاشرة
[illegible] في ذكر شرايط الاجتهاد على سبيل الاجمال وهي معرفة العلوم اللغوية لانه اعلم بعرفها وبما انه
نيضل ويضل وخطاؤه ليس مثل خطاء المجتهد المطرف من الدليل على عدم فرده وان خطاء المجتهد ليس
بمعذور وانما شرطية هذه العلوم في رسالتنا للاجتهاد مشروحا كذا في الشكوك التي اوردها النفي
الحاجة اليها واظهرنا انها من الشرائط موقوف على العام والخاص الذي هو حجة في الفقه وربما يدخله من
المجتهد بعض الشبهات فيصير ذهنه معوجا في معرفته لانه من جملة العرف ولا يفهم مثلهم ولا ينظر في الشبهة لا انه عليه

[illegible]

ان يرجع في ذلك الى غيره ومن الجماعة الذين لم يتطرق اذهانهم شبهة ولم يخطر ببالهم ما ذكرناه ويجب كثيرا
في الفقه من الشرايط الكلام لتوقفه على معرفة اصول الدين وان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف ما لا يطاق
وامثال ذلك بالدليل والا كان مقلدا ومن الشرايط المنطق لشدة الاحتياج الى الاستدلال في الفقه وفي
العلوم التي شرط في الاجتهاد ولان الجميع نظريات وكل واحد منها يجيء شكوك وشبهات لا تحصى ولا يتم
الاستدلال في امثال هذه الا بالمنطق ومن الشرايط اصول الفقه والحاجة اليه من البديهيات كما صرح
به المحققون وكل واحدة واحدة من الفوائد التي ذكرناها انما هي دليل على من تنبه الاحتياج اليه من وجوه
متعددة وتنادي ايضا بخطر الجهل فيه وضرر الغفلة بل شدة الخطر وعظم الضرر بل وانه الميزان
في الفقه والمعيار لمعرفة مفاسده ولعصم الشرايط واهمها كما صرح به المحققون الماهرون الفطنون
الذين ليس بجاهلين ولا غافلين ولا مقلدين من حيث لا يشعرون وبسطنا الكلام في الرسالة وازلنا
شبهات الشكوك المخالفة للبديهة بل بينا ان هذا العلم ليس بحادث بل كان في زمان المعصوم من اراد
الاطلاع فليرجع الى الرسالة ومن الشرايط العلم بالاحاديث المتعلقة بالفقه ومن الشرايط العلم بالتفسير
ومن الشرايط معرفة فقه الفقهاء وكتب استدلالهم وكونهم تدريسها عند خفي على من له ادنى فطانة اذ لو
لم يطلع عليها اصلا لا يمكن الاجتهاد والفتوى وان كان ما ذكرناه مما يخفى على العاقل المطلع بكتب فقه الفقهاء
واستدلالهم الذي لا بد من ابن حصل له ومن الشرايط معرفة الرجال للوثوق بالسند من حيث العدالة
والانجبار او لاجل الترجيح وظهر وجه الحاجة فيما اسلفنا من بيننا ومشروحا في الرسالة ومن الشرايط القوة
القدسية وهي الملكة القوية وهو اجل الشرايط وهو لو وجد نفعه باقي الشرايط ويشفيه من الادلة والامارات
والشبهات بل وبادنى اشارة يتفطن بالاختلالات وعلاجها بل بادنى توجه من النفس يتفطن بالا
حتياج الى الشرايط ويهدي الى العلاج الاختلالات وان العلاج لا بد منه وانه منحصر في الشرايط ولو وجد
لم يوجد لم ينتفع بتنبيه للبديهيات ولا دليل للنظريات كما نشاهد الان واعلم ان هذا الشرط يتضمن
امورا الاول ان لا يكون معوج السليقة فانما آفة للحاسة الباطنة كما ان للحاسة الظاهرة مما يصير
مأوفة مثل ان يكون بالعين آفة فتدرك الاشياء بغير ما هي عليه او بالذائقة او غيرها كذلك والاعوجاج
ذاتي كما ذكرناه او كسبي لغيرات العوارض مثل سبق تقليد او شبهة او حب او غفلة فان الحاسة تصير من قدر
كالاقوال ونظيره تظليل عين لاجل الخضرة او الصفرة الى ان تاثرت فبعد هذا كل شي تراه اخضر او

اصفر مثلا والذائقة ربما صارت مرا بالعوارض فكل شي يذوق يجده مرا وقس عليهما ساير الحواس و
طريقة معرفة الاعوجاج العرض على افهام الفقهاء واجتهاداتهم فان وجد فهمه واجتهاده موافقا طريقة
الفقهاء فليحمد الله وليشكره وان وجده مخالفا فليتهم نفسه كما ان من راى الاشياء اخضر فيقول له اولو كان
بصار السليمة ليس فيها خضرة ويجزم بان عينه مأوفة معيوبة لكن ربما يلقي الشيطان في قلوبهم ان موافقة
الفقهاء تقليد لهم وهو حرام ونقص فضيلة فلا بد من المخالفة حتى تصير الانسان مجتهدا او فاضلا ولا يدري
ان هذا ما هو من الشيطان وان حاله حال ذي العين المأوفة والذائقة المأوفة او غير ذلك حيث ما قال له
ليس ههنا خضرة او مرارة او غير ذلك فيقول لهم انا الخضرة ولا اقلدكم فان تقليد الحرام ويكون هو الفضل متى
الثاني ان لا يكون رجلا بحاثا في قلبه محبة البحث والاعتراض والميل اليه متى ما سمع شيئا يشتهي ان يعترض
اما احيانا لاظهار الفضيلة وانه مرض قلبي كالعقود كما نشاهد الحال في كثير من الناس ومثل هذا القلب
بكار يهتدي ولا يعرف الحق من الباطل بل ربما رأينا بعض الفضلاء الزاهدين البالغين اعلى درجة الفضل
والزهد فسد عليه بعض اصول دينه فضلا عن الفروع بسبب هذه الخصلة الذميمة الثالث ان لا يكون لجوجا
عنودا فانا نرى كثيرا من الناس انهم اذا حكموا بحكم في بادي نظرهم او تكلموا الكلام غفلة او تقليدا او من شبهة
سبقت اليهم انهم يلجون ويكابرون ومن قبيل الغريق يتشبثون بكل حشيش للتتميم والتصحيح وليس همتهم
مطابقة الحق بل جعل الحق تابعا فهمهم وهذا ايضا كسابقه بل ربما ينكرون البديهي ويثبتون خلاف البديهة
فما ظنك بالنظريات القطعية فضلا من الظنية فان الظن قريب من الشك والوهم بادنى قصور او تقصير
يخرب سيما الظنيات التي وقع فيها اختلالات من وجوه متعددة يحتاج رفعها وعلاجها الى شرايط كثيرة الرابع
ان لا يكون في حال القصور مستبدا برأيه فانا نرى كثيرا من طلاب العلم في اول امرهم في نهاية قصور الباع
ونقصان الاطلاع ومع ذلك مستبدون برأيهم الرأي القاصر كالجاهل الغافل فاذا رأوا كلام المجتهدين ولم يفهموا
مرامهم لقصورهم وفقد اطلاعهم يشرعون في الطعن عليهم بان ما ذكرتم من اين وكل ما لا يفهمون ينكرون
بل ويشنعون عليهم ولا يتاملون ان الانسان في اول امره قاصر عن كل علم وكذا من متعمق وكذا من كلام
جزئي سهل فضلا عن الامور الكلية العظام المشكلة وانه ما لم يكد ويجد في الطلب والتعب في تحصيل ذلك
الجزئي لم يحصل له كيف سوى تلك الامور المشكلة العظيمة والوصول الى مرتبة المحققين المجتهدين مع
انهم لم يشتهم بعد بداية القاصر ولم يشتهم بتحصيل ما يخالف فهم القاصر ولم يدر ان من طلب شيئا وجد وجد

ومن قرع بابا ولج ولج ولم ينظر الى انه في حال القصور السهلة او الامر الجزئي اذا لم يعتقد باستاده ولم يسلم
امره وقوله وبنى يستبد برأيه لا يحصل له ذلك الجزئي ابدا ويكون في مرتبة قصوره باقيا دائما هذا حال الطلبة
واما المجتهد فهو ايضا لا بد ان لا يستبد بمجرد ان له نظرا بل يتتبع ويتامل الى ان لا يكون له حدة زهن
زايدة بحيث لا يقف ولا يجزم بشي مثل اصحاب الجربزة السادس ان لا يكون بليدا لا يتفطن بالمشكلات والدقايق
ويقبل كلما يسمع ويسامح كل قائل بل لا بد فيه من حذاقة وفطنة ليفرق الحق من الباطل ويرد الفروع
الى الاصول ويهتدي من تحت الجريان وقدره وكيفيته السابع ان لا يكون ممن تمهر ومن تملأ في الكلام او الرياضي
او النحو او غيرها مما هو طريقته غير طريقة الفقه ثم يشرع بعد ذلك في الفقه فانه يخرب الفقه كثيرا بسبب
انس ذهنه بغير طريقته والف فهمه بطريقة الكلام وامثاله كما نشاهد كثيرا من الماهرين في العلوم ومن
اصحاب الاذهان الدقيقة السليمة انهم خربوا الفقه من الجهة التي ذكرناها الثامن ان لا يكون انس بالتوحيد و
التاويل في الايات والحديث الى حقيقة المعاني اللائق لتوهم مجملة المحتملة المساوية للظاهر المانع عن الا
طمينان به كما نشاهد من بعض ولا يعود نفسه بكثير الاحتمال في التوحيد فانه ايضا مما يفسد الذهن التاسع
ان لا يكون مفرطا في الاحتياط فانه ايضا مما يخرب الفقه كما نشاهد ناسا كثيرا قد افرط فيه لم يبن له فقه لا في
مقام العمل لنفسه ولا في مقام الفتوى لغيره واعلم ايضا ان علم المعاني والبيان والبديع والحساب والهيئة
والهندسة والطب من مكملات الاجتهاد وجعل جمع علم المعاني والبيان من شرط الاجتهاد مثل السيد
المرتضى والشهيد الثاني والشيخ احمد بن المتوج البحراني بل الاخيران عد علم البديع ايضا من الشرايط وقد اشرنا
الى انه ربما يحصل العلم من جهة الفصاحة والبلاغة بكون الكلام من الامام فمن هذه الجهة ربما يكون لها
مدخلية في الاشتراط بل البديع ايضا واما الهيئة فبعض مسائلها ربما يكون شرطا ايضا مثل ما يتعلق بالقبلة
وكون الشهر ثمانية وعشرين يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص والقدر الذي هو شرط من جميع العلوم
المذكورة هو الذي يرتفع به الضرورة وان كان لا يحصل الا بعد الاطلاع على الجميع من كل واحد واحد منها
لكن الاطلاع في الجملة ضروري وحاجة الى المبالغة ولا اكثار وصرف العمر الكثير في تحصيل المهارة التامة كما لا
يخفى خاتمة فعرفت ضرر عدم معرفة شرايط الاجتهاد وعدم مراعاتها والخطر الشديد الذي فيها لكن
في معرفة تلك الشرايط خطر ايضا لا بد من عدم الغفلة عنه وحفظ النفس عنه وذلك الخطر من وجوه الاول
انه من شدة الانس بها والاشياء الجهاد والاعتماد عليها ربما يغفل عن رائي الحديث غافلا ولا ينجلي عليه جيدا

اذا كانت خفية مثلا حقق في اصول الفقه ان مفهوم الوصف ليس بحجة وفي كثير من الاحاديث يظهر اعتبار
ذلك المفهوم باعتبار خصوصية المقام فالغافل يعترض عليه بان مفهوم الوصف وهو ليس بحجة على ما حقق
في الاصول سيما اذا كانت القرينة لم يكن بذلك الجلاء اذ عرفت ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فالاشعار
موجود على اي حال فاذا انضم الى ذلك الاشعار بخصوصية مقام يحصل القدر المعتبر من الظهور فان كان الاشعار
لا يكفي لو لم يكن القوة ودار العكس الا انه بانضمامهما معا يحصل الكفاية بل ربما تجد القرينة في غاية الظهور لكن
ذلك يعترض بذلك الاعتراض مثل ما ورد في صحيحة الفضيل في خيار الحيوان فانه قال له قلت ما الشرط في الحيوان
فقال ثلثة ايام للمشتري قلت فالشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا وهذه كالصريح في تخصيصه
للمشتري ومع ذلك يعترض بانه لا اثر لمفهوم الوصف وهو ليس بحجة وقس على ذلك ساير القواعد الاصولية
وكذا القواعد النحوية او العربية او غيرها الثاني انه يغتر فعلما من تلك العلوم ربما يعجبه الكثرات
والاكتنار في المحاورة والمباحثة وتحصيل المهارة الكاملة وربما شوهم لتدعوه ذلك الى ان يصرفه عمره فيه
ولذا نرى غالبا الطلبة لا يبلغون الاجتهاد بل يموتون وغاية ما يحصل الى احد منهم انه نحوي او صرفي
او منطقي او كلامي الى غير ذلك فيصرف تمام عمره في تحصيل مقدمة من مقدمات ذي المقدمة مع ان الفقه
ايضا من مقدمات العبادة خلق لاجلها فيضيع عمره ويصرفه في غير مصرفه والعجب من هذا انهم يصرفون عمرهم
في الرياضي والحساب وامثال ذلك ويعتقدون انه ربما يكون له نفع للفقيه وربما يشرعون في الفقه في اواخر
عمرهم ويحسب العادة يصعب حصول معرفة صنعة او علم في اواخر العمر سيما اذا تشوش الذهن بسبب انسه با
لاحتمالات والاعتراضات الحكمية والكلامية وغيرها ولذا ربما يكتفون بكلمات يشمانه ومنها الفقه غاية
الاشمئزاز ولعدم انسهم بطريقة الفقاهة يعترضون على ادلة الفقه باي احتمال يكون فلا يكاد يثبت عندهم
مسئلة فقهية وسدادهم في عملهم وفتواهم لغيرهم على قول الفقهاء وعدم التخريج عندهم ايضا لا بد من صرف مدة
العمر وتهذيب الاخلاق لما عرفت من اشتراط القوة القدسية ولان العلم نور يقذفه الله من يشاء سيما الفقه
والنور لا يقذف في قلب ردي مع انه لو قذف فنعوذ بالله من العالم الردي فان شر الناس بعد فرعون وشداد
وفلان وفلان وانه من القادمين عن سبيل الله وقطاع الطريق الى الله تعالى وصرف العمر فيما ذكر من العلوم يمنع
عن التهذيب بل وربما يورث القساوة كما ورد في الحديث في معرفة النجوم فشاهد في غيرها ان تهذيب الا
خلاق من اوجب الاشياء كما لا يخفى والله هو الهادي الى طريقه ولا يحصل الهداية الا بارشاده وتوفيقه تمت الرسالة
المسمى بالفوايد الحائرية العتيقة ايضا في بيست يكم من شهر محرم الحرام في سنة خمسة وعشرين ومائتين بعد الالف اللهم اغفر لمصنفه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله اجمعين رب وفقني واهد وانفع فائدة اذا ظهر من فعل الشارع
او قوله المطلق ان شيئا جزء للعبادة فالاصل كونه ركنا تبطل العبادة بتركه عمدا او سهوا او جهلا الا ان يثبت
خلافه بانه لا يضر في بعض الصور وكذا تبطل بزيادته حيث ظهر ان الجزء لم يكن بهذه الزيادة الا ان يثبت
عدم الضرر كذلك الدليل والدليل واضح لانه مع الاخلال لم يات بالمامور به على وجهه فلا يكون ممتثلا ولا نعني بالبطلان
الا ذلك ومثل الجزء الشرط والدليل فظهر فساد ما عليه بعض الغافلين او القاصرين على الفقهاء
في ذكر الاركان واحكامها وكذا احكام الشرط فائدة اعلم ان كون الحكم تقية انما هو اذا كان موافقا
لمذهب العامة كلهم او بعضهم على ما هو المروي من الاصحاب القدماء والمتاخرين الا ان توهم بعض
الاخباريين فجوز كونه تقية وان لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة بل بمجرد تكثير المذاهب في
الشيعة كيلا يعرفوا فيؤخذوا ويقتلوا وهذا التوهم فاسد من وجوه الاول ان الحكم اذا لم يكن موافقا
لمذهب احد من العامة يكون رشدا وصوابا البتة لما ورد في الاخبار ان الرشد في خلافهم وفيما لم يذهبوا اليه
فكيف يكون مثل هذا تقية لان المراد من الرشد والصواب ما هو في الواقع رشد وصواب لا من جهة التقية
ودفع الضرر ولا يجيء ما ذهب اليه العامة يصير رشدا وصوابا وايضا اذا كان رشدا فلم حكمت بانه
تقية ومخالف لمذهب الشيعة الثاني انه غير خفي على من له ادنى تامل واطلاع وتامل ان العامة بادنى
شيء كانوا يتهمون الشيعة بالرفض وان تهمهم للشيعة انما كانت بالتهمة غالبا وهذه كانت طريقتهم
المستمرة في الاعصار والامصار فكيف يكون الحال اذا راوا انهم يفعلون خلافا لا يوافق مذهبا من مذاهبهم
ولا يقول به احد منهم اذ لا شبهة في انهم كانوا يتهمون بذلك بل بمثل ترك التكتف في الصلاة كانوا يتهمون
مع انه مذهب مالك رئيسهم الاقدم الاعظم في ذلك الزمان وغيره والائمة عليهم السلام كانوا يامرون بما لم يوافق
مذهبا من مذاهبهم بل غير خفي انهم ما كانوا مطلعين بمذهب الشيعة في ذلك الزمان من الخارج
الا نادرا وكانوا كلما يرون مخالفا لمذهبهم يعتقدون انه مذهب الشيعة ويبادرون بالاذية وما كانوا
يصبرون الى ان يروا ما يخالف ذلك منه او من غير الشيعة مع ان رؤيته من غيره كيف تنفع هذا ايضا اذا كان
موافقا لمذهب اهل السنة كلهم او بعضهم بل كان نعلم ان الكل يخالف المذهبية ووراه منه لا ينفع لان الحكم
خلاف الحق عندهم وبما كانوا يؤذون من هو سني عندهم جزما بمخالفته للحق فكيف بغيره الثالث ان الحكم

عندنا واحد والباقي باطل وماذا بعد الحق الا الضلال وفي المثل الكفر ملة واحدة فاني يرجع الى المخالفة
التقية وان نجاب الخطر الذي هو اعظم لاجل تحقق التقية التي هي اخف واسهل فاسد الرابع ان التقية
اعتبرت لاجل ترجيح الخبر الذي هو الحق على الذي ليس بحق ورشد على ما يظهر من الاخبار وما عليه الفقهاء
في الاعصار والامصار وهذا الفاضل المتوهم ايضا اعتبر ما ادعاه من التقية التي توهمها لاجل الترجيح وبنى عليه
المسائل الفقهية فاذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة فاني تحقق ويعرف انه هو التقية حتى يعتبر في مقام
الترجيح ويقال ان معارضه حق ومذهب الشيعة فان قلت اذا راينا المعارض مشهورا بين الاصحاب يحصل الظن
بانه مذهب الشيعة قلت على تقدير التسليم يكفي مجرد الشهرة فلا حاجة الى اعتبار التقية لان الغرض ظهور
مذهب الشيعة والشهرة مرجح على حدة فعلى هذا لو لم يوجد الخبر الذي توهم منه ما توهم لا يفيد فائدة
مضمون الخبر اني اوقعت الخلاف بينكم اذ لو كان على طريقة واحدة لعرفوا واخذوا فائدة هل الغاية
داخلة في المغيا ام لا قيل نعم وقيل لا لانها قد يكون داخلة كقوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وقد
يكون خارجة كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وعليه الاكثر وقيل بالتوقف وهو الاصوب وقيل ان كانت من
جنس المغيا فداخلة والا فلا ويظهر من كلام بعض انه ان لم يتميز عن المغيا فداخلة فائدة تاخير البيان عن
وقت الخطاب جائز وقيل بعدم الجواز ان كان له ظاهر واريد خلاف ظاهره والقول الاول لسابقيتي كما حقق في
محله واما تاخيره عن وقت الحاجة فغير جائز باتفاق جميع العلماء لانه تكليف بما لا يطاق واغراء بالجهل
وهما غير جائزين على الحكيم وتوهم بعض الاخباريين فقالوا بالجواز لانهما صدرتا في بعض الاخبار
جوازه حيث قالوا لا يجب علينا جواب كل ما يسئلون عنا ان شئنا اجبنا وان شئنا سكتنا ولا يخفى انه
لا تامل في مدلول هذه الاخبار لانهم انما يجيبون على حسب مرادهم او من المصلحة ولا كلام انه يرد عليه انه
يجوز التكليف بما لا يطاق والاغراء بالجهل مع ان عدم جوازهما مجمع عليه عند جميع من له من العلم نصيب
وثابت بعنوان اليقين من العقل والكتاب والاخبار والاجماع فالسائلون لو كانوا مكلفين ومخاطبين
بما سالوا فعدم الجواب تكليف بما لا يطاق واغراء بالجهل البتة والا فلا يكون وقت سؤالهم وقت الحاجة
لعدم الحاجة ولعدم التكليف والخطاب ولا شبهة في ان مراد الفقهاء من الحاجة هي الحاجة الشرعية اي التي
يكون من جهة الشرع ولو عمت الحاجة بحيث يشمل العقلية التي ايضا فلا يضر لان الشرع عند القائل كاشف
عن العقل فعدم جوابهم عدم دليل على العقلية ايضا وبالجملة عدم جوابهم دليل على عدم حاجتهم عنده

الغاية

عن السؤال

سؤالهم فائدة المطلق يرجع الى العموم بشرطين احدهما ان لا يكون بعض افراده شايعا بحيث ينصرف الذهن اليه
اليه عند الاطلاق اذ لو كان كذلك لا ينصرف الذهن اليه خاصة ان خاصا فخاص وان عاما فعام وهو الذي يعبر
عنه تارة بالعموم العرفي وتارة بالعموم الشرعي والثاني ان يكون ذكره لاجل بيان حكم نفسه من حيث هو لا لاثبات
عموم الا ان يكون مذكورا لبيان حكم آخر لان رجوعه الى العموم انما هو لاخراج الكلام عن الفائدة والفائدة
هنا متحققة وان لم يرجع اليه فائدة الشيعة والمعتزلة والحكماء والبراهمة وغيرهم من العقلاء يقولون بالحسن
والقبح العقليين سوى الاشاعرة والظاهر انهم باللسان وفي مقام المخاصمة والا فهم في مقام الموعظة وتهذيب
الاخلاق يصرحون بهما ويؤكدون ويبالغون كما لا يخفى على من لاحظ كتب الاخلاق مثل احياء العلوم للغزالي و
الفتوحات والمثنوي وغير ذلك بل في مقام المحاورات والمخاصمات ايضا يظهر منهم ومن لاحظ ما ذكرناه في تلك
الكتب حصل له اليقين الكامل بوجودهما بل وكونهما من مسلمات ارباب بصائرهم ايضا مع انهما من الوجدانيات
التي لا خفاء فيها فانا كما نجد ان للحواس الظاهرة ملائمات ومنافرات مثل ان الشيء يلائم الشفاء والقرب
الحسن وينافر انكر الاصوات وقس على هذا سائر الحواس كذا نجد ان لنا قوة شهوية وقوى غضبية وقوى شيطانية
وقوى قدسية ملكية نعبر عنها بالقوة العاقلة ونجد ان لكل منها ملائمات ومنافرات ومقتضيات وجودية
او عدمية فعلية او تركية بالتفاصيل المذكورة في تلك الكتب في جميع ابوابها سيما باب شرح عجائب القلب وان العاقلة
تعقل الامر بالحكمة والمصلحة وهي ما هو حسن وترك ما هو قبيح وتتنفر عن تلك الامور التي كلها تقتضي مقتضى
النفس الامارة بالسوء وجميعها مهلكات كما ان مقتضى العاقلة كلها منجيات بها يحصل الدرجات والوصول
الى العليين وجنة النعيم كما ان الاول بها يحصل دركات وتنزلات الى اسفل السافلين والنار الجحيم وبالجملة
من اراد اليقين بالبسط والتفصيل فعليه بملاحظة تلك الكتب وايضا الاشاعرة يقولون بحجية القياس
والاستحسان ولا يمشي القول بهما الا على الحسن والقبح العقليين اما الاستحسان فظاهر واما القياس فلان العلة
والجامع الذي هو شرط ومعتبر في الحكم ليس الا امرا عقليا يدركه العقل ويحكم به والادلة التي يستدلون على
حجية القياس تشهد ايضا على الحسن والقبح العقليين والايات الواردة مثل يحل لهم الطيبات وغيره شاهدة
على انا نقول اذا اطلع العاقل على ان رجلا مثلا له اولاد صغار وابناء خمس سنين او ما قاربه يرضيهم ويربيهم
على ان يمكنهم في دبرهم فيمكن من وطي دبرهم بعد الضرب الشديد والجرح وهم يستغيثون اليه ويصرخون و
يبكون ويتضرعون ولا يترك اصلا ولا يرحمهم قط بل يمكنهم في ادبارهم مكشوفة وجوهها بين الناس وبحضرة الاشهاد

رجوع المطلق

الحسن والقبح

ويلح في الوطي حتى يقتلهم واحدا بعد واحد ويرمي اجسادهم عند الكلاب والسباع او يفعل جميع ما ذكر بالعبيد والاماء
او بالاسراء والاولاد وما بائها واجدادها ان يفعلوا ذلك بدل ان يمكنوا نساءهم في دبره مكشوفة وجوهها او بعضهم عليه بعلا
شديد وجرح شديد فان العاقلة اذا اطلعت على هذه الفحشاء بل اشد منه فاحشة تتنفر منها وتشمئز
وتنكرها بل اذا اطلعت على ادون منها فاحشة لو جرات لنا فوتها او انكرتها فكيف لو اطلعت عليها
وعلى ما فوقها ولو اطلعت على اضدادها من المحاسن للائمة او احبتها وانبسطت اليها بالضرورة مع قطع
النظر عن شرع او عرف او غيرهما من عادة او مصلحة او مفسدة وان اجابوا بمنع كون ذلك بالضرورة بل باعتبار
ما ذكر من الشرع او العرف او غيرهما وبمنع الضرورية في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بل بالمعنى الذي
لا نزاع فيه وهو ان الشارع امر به او نهى عنه او انه مخالف للعرف او العادة او غرض من الاغراض وهذا
الجواب فاسد بلا شبهة لان العقل لا منافرة له بالنسبة الى ترك الصلاة والحج مما هو قبيح شرعي مع بديهيات
الدين ولا يدرك العقول لما جهة قبحه على ان البديهيات ما حكمنا بالفرق بين ما ذكر من الفحشاء والقبائح وبين
اضدادها من المحاسن وكذا بين الصدق النافع والكذب الضار فكيف يكون المنافرة من جهة الشرع وكذا
لا منافرة لها بالنسبة الى ما خالف العرف اذا كان ملائما للعقل وكذا ما خالف العادة او الوضع اذا كان عقليا مما
~~يعقل وكذا ما خالف العادة او الوضع اذا كان للعقل~~ ولا شبهة في هذا ايضا سلمنا لكن منافرته من حيث
كونه عصيانا للرب فهو في الشرعيات وهو عين المطلوب اذ المطلوب ان العقل يحسن ويقبح ولا شك في انه يقبح
عصيان الرب المولى كما انه يقبح للعبد المامور بامر مولاه ونهي عنه فان امر المولى منه ليس وقبيحا بل علة
لتحقق الحسن في الاطاعة والقبح في المعصية وكذا الكلام في مخالفة العرف وغيره فانه منافرة العقل من حيث
كونه مخالفة العرف او العادة او الوضع والعقل لا يرضى بمخالفتها اصلا عرفا من حيث انه صار عرفا او عادة
كذلك او غرضا كذلك وان كان يرضى به في صورة تحقق منافرة العقل لها والحاصل ان المجيب ان سلم ان
العقل ملائم بواسطة الاطاعة والموافقة ومنافرة بواسطة العصيان والمخالفة فهو عين المطلوب اذ المطلوب
انه بملاحظة الافعال وبمنافرتها يحكم بالحسن والقبح وان كان حكمه بهما يتوقف على وجود علة للحسن والقبح
وان لم يسلم بل يقول ليس للعقل الا ان يدرك ان الفعل حسن وقبيح شرعا او عرفا او غيرهما بمعنى المعنى
الذي لا نزاع فيه وفيه انه مكابرة واضحة اذ لا شبهة في انه يتنافر عن القبائح التي اشرنا اليها او هو اشد منها
وان هذه القبائح ليست عند العاقلة مساوية للمحسنات سيما ما هو في اعلى درجة الحسن مع انه لو كان حكمه

بالحسن والقبح بالمعنى الذي لا نزاع فيه لكان حين حكم بالحسن والقبح مدركا للشرع او العرف او غيرهما لان
المعنى الذي لا نزاع فيه صفتان اضافيتان لا يمكن ادراكهما بدون ادراك ما اضيفتا اليه ما مع الترجيح منافرتهم
او ملايمته لا يدرك شرعا ولا عرفا ولا غيرهما فضلا عن ان يدرك منه الصفة لهما وسيما ان يدرك ان حكمه
لاجل المخالفة لهما بل حين المنافرة مثلا لا يدرك الا نفس الفعل ومنافرته ولا يزيد عليها امرا اخر مع ان حكمه بقبح
شرك الجحو وامثاله من التعقيبات انما هو بعد العلم بان الشارع امر بها او ملاحظته له وانه لولا ذلك لم يكن
عند العقل فرق بينها وبين غيرها من الافعال المباحة او المحرمة مثل العبادات المحرمة المخترعة المبتدعة
ومما هو لهو ولعب والتعو ايضا لكان الذي يدركه هو الذي لا نزاع فيه فلا وجه لحكمه بقبح المخالفة في موضع
وعدمه في موضع ومع عدم المخالفة في موضع مع ان الكل مشترك في ذلك من دون تفاوت وايضا لو
اطلع على المحاسن التي اشرنا اليها من حيث هي هي مع قطع النظر عن الامور الخارجة والقبايح التي ذكرت
في الجملة من حيث هي هي مع قطع النظر عنها فاذا امره بين ان يختار الاولى او الثانية يختار الاولى البتة واجابوا بان
وجابوا بان الحل منها الوانه في نفس الامر بما يختار من قطع نظره عنها وفرض التساوي فيها ولا يلزم من
فرض تساويه وقوع التساوي وانما يتبادر الذهن الى الجزم باختياره الاولى لامع الفرض فيغلط وهذا الجواب
فساده ايضا واضح اذ يلزمه منه عدم الاعتماد على الجزم وعدم حصول العلم وهذا بعينه كلام السوفسطائية
الذين ينفون حصول العلم اذ في كل مقام يجزم الذهن يجوزون ان يكون غلطا ووهما فان قالت لعلك في بعض
المقامات نجزم بانه ليس توهما وغلطا قالت لعلك في هذا ايضا غالط ومتوهم وايضا لو لم يكن للعقل حكم
بهما لزم افحام الرسل وانتفاء فائدة البعثة والاحكام الشرعية اذ ظاهر انه ما لم يكن مطبوعا لا ينفعه سمع
كما قال امير المؤمنين ولذا لا يتكلم الرسول مع المجانين والاطفال الذين يسمعون كلامه ويفهمون من اهل
من الكلام ولكن لا يدركون انه يجب مراعاة كلامه وامتثال امره ونهيه مثل الرسول ص مثلا احد اجنبي
يقول لنا اوجبت عليكم كذا وحرمت كذا فانا نسمع كلامه ونفهم مراده لكن لا نرى وجوب مراعاته وامتثال اوامره
وانتهاء نواهيه وكذا لا يمكنه ان يثبت علينا شيئا اللهم الا ان يكون ممن يحتمل الضرر في عدم مراعاته قوله
والامتثال والانتهاء فان اجابوا بان وجوب النظر في معجزة الرسول ص وامتثال اوامره ثابت عندنا بالشرع
بديهة الفساد لان الكلام في ما كان الا في الواجبات الشرعية لانها ليست الا ان يقول الشارع انظر ومجرد تعليل
النظر الى غير ذلك لان المكلف لا يسمع الا لفظا ولا يفهم الا معنى ذلك اللفظ ولا يزيد على ذلك شيء فلو كان

يجوز هذا امتناعهما لثبوت التكليف وانما لم يجعل ذلك بالنسبة الى من يقول هذا الكلام بالنسبة الى من اشرنا
اليه من المجانين والاطفال ايضا فان اجابوا ايضا بان ذلك مستلزم لالزام لان وجوب النظر في معجزته وامتثال
اوامره نظري العقل فما لم يثبت عنده بنظره لم يمتثل فاسد لان الرسول يمكنه اثباتهما بالدليل مع انه انما
قال للمكلف ان الذي خلقك وخلق العالم بعثني اليك بان خلقنا لا فرضا فاسمع مني وانظر الى معجزتي واسمع
متى الوعظ فلا سبيل ان العقلاء يحكم بوجوب النظر بعد ثبوت الرسالة بوجوب امتثاله وايضا لو لم يكن للعقل
حكم بهما لينسد باب اثبات النبوة والاحكام الشرعية لتجويز الكذب عليه تعالى عقلا اذ لا يجد العقل ما نعا من كذبه
ودليلا عليا استحق الرسول بما ذكر ولم يشهد العقلاء والمكلفين الى ما سوقهم كونه دليلا بعنوان الاحتمال
فضلا عن العلم واليقين مع ان العلم بالا شيء لا يكاد يحصل الا من احاد المكلفين والجواب بان الكذب صفة
نقص يجري في التمهيد اذ لا يجد العقل سبيلا الى الحكم بالنقص بدون الاعتراف بحكمه بالقبح عن الحكيم لا دليل
عليه اصلا ومنها لو ابانه على ان الله جرت بانا اظهار المعجزة على يد غير الكاذب بديهي الفساد اما بالنسبة الى
النبي الاول ففي غاية البداهة واما بالنسبة الى البواقي فلان كل واحد لم يتحقق قبله عادات تحقق العلم العادي
فرع تحقق اليقين بالنسبة الى كل واحد واحد حتى يحكم بكون ذلك اتصالا بالعادة فيحتاج بعد ذلك الى تحقيق كثرة
من ذلك الاحاد اليقينية الى ان يحصل العقل خلاف عادة كصيرورة اواني المنكسرة دفعة فضلا عن ان لا
مثل تحقق امثال ذي ناسين مما قيل ان العلم الضروري يحصل عقيب المعجزة بالحقية فاسد ايضا للعلم بان
المفيد انما هي بابانه بخارق العادة التي هو فعله تعالى خاصة وبالاتفاق على هذا هو المثبت لان حصول العلم
الضروري من غير دليل وسبب خلاف عادته تعالى بالوجدان ولانه تجوز لذلك يوجب مفاسد مثل جواز افحام
النبي ص وكون مثل المعجزة لغوا وابطال ارسال الرسل وغير ذلك لا يخفى ثم اعلم ان المعتزلة منهم من قال بان الحسن
والقبح مقتضى ذات الفعل من حيث هي هي ومنهم من قال انهما مقتضى صفة اللازمة ومنهم من قال بالوجوه والاعتبارات
وان المتاخرين من المعتزلة لا يعينون ذلك ويقولون بالاعم والقدر المشترك وهو الصواب وقال بعض المتاخرين منا
الصواب هو الاخير اعني بالوجوه والاعتبارات وليس كذلك لان في بعض المقامات يظهر ان منافرة العقل من ذات
الفعل حتى ان في مقام ايجابه لم يكن المنافرة باقية مثل قتل النساء او الاطفال والرجال سيما المقدسين اذا تترس
بهم الكفار والمفسدة وكل الوالدين لحم ولدهما الميت اضطرارا ونظر الاجنبي الى فرج المراة التي لها ذريح
وما هو فرجها للمعالجة الى غير ذلك بل في مقام الكذب الضروري يشق على الحكيم ويصعب غاية الصعوبة ان

يكذب وكذا امثاله من القبايح سيما ما هو اشد قبحا فان الذاتي يعني الفعل القبيح لا بمعنى الصدق والا
الضروري ولا غيره ولا يشق عليه لكن انهم استدلوا على بطلان القولين الاولين بانهما يستلزمان امتناع
النسخ عن الحكيم وايضا القطع حاصل بان الفعل الواحد بعينه تارة حسن وتارة يصير قبيحا مثل الكذب وقد
يحسن اذا كان فيه عصمة نبي عن ظالم وكذا القتل والضرب والجواب عن مثل الكذب والقتل والضرب بان ذوات
هذه الافعال من حيث هي هي مرجوحة عند العقل الا انه اذا لزم منها فعل ضروري مثل عصمة نبي يصير فعلها غالبا
لان المرجوحية لست وانا نجد الفرق بالبديهة بين الصدق الضروري بل مطلق الصدق والكذب الضروري
على حسب ما نبهنا له وكذا الكلام في النسخ غاية الامر ان العقل ربما لا يستقل بادراك الحسن والقبح المنسوخ
والشرع يكون كاشفا ويمكن الجواب ايضا في الكل من منع اتحاد الحسن منهما مع القبح منهما بحسب الذات والصفة
اللازمة ولا استبعاد فيه لان الفعل من مقولة العرض ولا مانع من ان يتميز ذات منه عن ذات بسبب انضمام
تمامه وامثاله من الصفات والعوارض ولا غلو في ان مراد القائلين بحسن الذات ليس الحقيقة الجنسية بمعنى
يحكم بان الفعل منه حسن بالذات ومنه قبيح وكذا الحال في قول من قال بالصفة اللازمة فتدبر واستدلوا ايضا
بلزوم اجتماع النقيضين اذا قيل لاكذبن غدا او لاقتلن الرسول او لا فعلن قبيحا والجواب عنه ايضا ظاهر
مما ذكرت بالبديهة بين ما ذكرت وبين لاصدقن غدا ولا اترك الكذب غدا وقس على ما ذكر البواقي مضافا
الى ان التهديد والوعيد لا يوجب احد صدقه والوفاء به وما نحن فيه من جملته فلا يكون داخلا في الصدق
الذي يقولون بحسنه ذاته فتدبر وايضا الترك في مثل حسن بالذات قبيح بالعرض لان اتصافه بالقبح باعتبار
لازمه الذي هو الكذب فلا يجتمع النقيضان في محل واحد حقيقة كاتصاف جالس السفينة بالحركة واستدل
الاشاعرة على بطلان الحسن والقبح العقليين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفيه ان مفاد
الاية عدم فعلية العذاب الدنيوي فيما مضى واين هذا من عدم القبح لجواز عدم استحقاق الا بعد البعث
بل يستحق اللوم والتوبيخ فيلدوا لجواز العفو كما هو راي الشيعة ان الزمان لا يخلو عن حجة واما غيرهم فيقولون
بان من بعث رسولا هو تعالى لانه يبعث رسولا اتى رسوله كان فاذا ما لم الرسول لا اقل اشكوا كذا او
علموا هذا انه يكفي لوقوع العذاب ولا حاجة الى تكرار الرسول الا ان يكون ذلك لاخفائه عليهم فيكون الرسول
الجديد مثبتا للاظهار فيكون المراد فيما لا يعلمونه حتى نبعث رسولا فيحصل وهو اخر ومما ادعى بعضهم
من ان ظاهر الاية انه ليس من شاننا التعذيب قبل البعث فاسد بل الظاهر منها الامتنان او الاعم مما

قال بعضهم ان نفي العذاب الدنيوي انما هو من حيث انه لا يليق برحمته وحكمته نفي الاخروي اولى لانه اكبر فاحدها خر
لان جل العاصين لا يعذبون في الدنيا بل الغالب انهم ارفه حالا من المطيعين لانها سجن المؤمن وجنة
الكافر ولو كان الحال كما ذكرت لكان لبسوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون مع انه تعالى وعد
ان الاخرة دار الجزاء والمكافاة هذا مع ان الاية دليل ظني ظاهر معارض باليقيني سيما مع معارضتها
بايات كثيرة على تقدير دلالتها على نفي قبح العقلي واستدلوا ايضا بان الطلب لا يعقل حقيقة الا متعلقا
بمطلوب فلو كان طلب الشارع بواسطة ما ذكر تم لتوقف تعقله بالمطلوب على امر زايد غير ان نفس وجود الطلب
يتوقف على شيء كما هو الحال في جميع مطالب العباد فان وجودها يتوقف على شيء بالبديهة وان كان مفهوم الطلب
لا يعقل الا متعلقا بمطلوب واستدلوا ايضا بان الفعل لو حسن او قبح لذاته لم يكن الباري تعالى مختارا وفيه ان امتناع
الفعل لقيام صارفي القبح لا ينافي الاختيار قاطبة ومما انكره الاشاعرة وخالفوا فيه ارباب العقول كون العبد
فاعلا لفعله ويقولون ان الفاعل حقيقة هو الله تعالى والفعل فعله تعالى يحكم العقل وان كان الفعل فعل
العبد يجب اللغة والعرف والا لم يتوهم بل نفس قولهم ان الشيء واللائط والسارق والمفسد والمكذب
للرسل وقاتل الانبياء والاولياء وغير ذلك من الفواحش والقبايح هو الله تعالى حقيقة عند العقل يجب
الامر تعالى عن جميع ذلك علوا كبيرا من القبايح الكذب والتدليس والغارية والمكر والخديعة وامثال
من الامور التي يوجب تجويزها على الله تعالى انسداد باب ثبوت الشرع ولا شك في ان العباد يكذبون ويفترون
ويخدعون فاذا كان الفاعل في هذه الامور حقيقة ويجب الواقع هو العبد بطل مذهب الاشاعرة ويخرب
دليلهم وان كان هو الله تعالى لزم انسداد باب اثبات النبوة والشرع والقول باستحالة صدور ها عنه تعالى
بالنظر الى عدم استحالته عنه تعالى بالذات بل وتحققه عنه تعالى بذلك بسبب ما بالبديهة وان كان نقص الذات فرع
انه يرجع الى القبح العقلي كما عرفت هو ايضا عام مع قطع النظر عن الترجيح اذ لا شبهة في ان اختلاف الادلة لا
دخل له في عدم النقص وثبوته وان كان ما ادعوه من العلم بعادة الله تعالى ففيه انه اذا كان عادته الجارية
المستمرة الشايعة الذايعة هو الكذب والخديعة فكيف يمكن دعوى العلم بخلافه وانه هو عادته مضافا الى
ما عرفت من الوضع وايضا لا خفاء في ان الاشاعرة اذا احسن اليهم محسن غاية الاحسان احبوه ومحبة شديدة
والتزموا واحسنوا اليه من حيث انه في نفسهم مطمئنة بانه المحسن اليه ولو ظلمهم احد بان قتل اباهم واو
لادهم واخوانهم واكل اموالهم او نهبوها او ضربهم او جرحهم او شتمهم او هتك عرضهم فلا شك في انهم يتنفرون

غيظا عليهم ويشتدون بالانكار والعتاب والتوبيخ عليه ويصرحون بقولهم انت الذي فعلت كذا وكذا بل انه
يستحق به للقتل والحرق وان يجعلوه قطعا او يقطعوه اربا او يمزقونه كل ممزق ولو قال لهم انا ما فعلت
بل الله فعل يصير ذلك سببا لزيادة غيظهم وحنقهم وبغضهم والانكار والعتاب والتوبيخ وغير ذلك ولو
ظهر عليهم صدق قوله بان الله تعالى فعل تلك الامور لما تحقق منهم الغيظ عليهم والتوبيخ وغير ذلك
وكذا الحال لو سمعوا احدا يسب الشيخين او يظهر منه علامة من علامات الرافضة بل لو كسر طفل
منهم او صبي فلسا منهم خطا يضربونه ويشتمونه ويحاسبونه بانك لم ما حفظت كمال التحفظ حتى لا يصدر
هذا الخطاء منك وربما يفعلون ما ذكر لاجل التاديب كي لا يقع بعد ذلك منه ويصرحون بان التاديب
لازم بالنسبة الى الاطفال والغلمان وغيرهما من الجهال واشرار الناس لكان ما بيدهم يضيعون ويفسدون
وينكرون على من ترك التاديب وكذا على من قصر في حفظ المال او عرض او نفس او غير ذلك من امور
دنياه او اخرته وكذا حالهم في مقام الموعظة والنصيحة والمبالغة في غاية المبالغة نفوسهم وطلبتهم
بلا فرق ومهما او نفعها او انه لولاها لم يفتح ويخرب الامر ويفسد وكذلك حالهم في مقام تحصيل المعاش
وحفظ النفس والعرض والمال وعلاج المريض وغير ذلك وبالجملة لا تفاوت بينهم وبين غيرهم اصلا
في امثال المقامات بل هم ايضا جازمون بان الفعل فعل العبد وانه مؤثر ولا اثر له ولولاه لم يكن
الاثر اذ يمكن ان لا يكون وغير ذلك وفي الحقيقة الوجدان حاكم بما ذكرنا والنفوس مطمئنة وتكذيب
الوجدان فاسد موجب لانسداد باب العلم عنه فيلزم منه انسداد باب اثبات اصول الدين وايضا نعلم
بالوجدان والبديهة انا نقدر ان نرفع حجرا من الارض ونسد من مقدمة وانا لا نرفع ولا نقدر ونكذب
الوجدان فقد عرفت مع انه اقوى من كثير من مقدمات يثبت بها اصول الدين سيما ما دل على حدوث
العالم فان الاشاعرة يثبتون اصول الدين بها وانما الدين بالجملة انهم يكذبون ما حكم به حسهم مثل
السوفسطائية اهل الحيرة بسبب شبهات في الفرق بين البديهة والحس كما ستشير اليها دفعات قد مر
مع ان الحس لو جاز خطاؤه ولكن بمثل الشبهات بطريق اولى فكيف يمكن ابطال الحس والبداهة
بالشبهة بل كيف يمكن للعاقل ان يرتكب جميع المفاسد التي اشرنا الى بعضها ونبهنا الى بعضها بمجرد حكم
شبهة وايضا قد بينا في الفائدة السابقة حقيقة الحسن والقبح العقليين فكيف يمكن للحكيم ان يفعل هو
فعلا ثم يواخذ غيره بسبب هذا الفعل ويعاقبه ويقول له بانك لم فعلت كذا او كيف فعلت هذا الفعل

الذي

الذي فاعله ليس الا هذا الحكيم ثم يعذبه عذابا اليما شديدا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا الى غير ذلك
مما ورد في الايات والاخبار من شدائد عذابه ثم يقول هذا جزاء ما فعلت وما كسبت يداك او انتقام منه وربما
يقول لعفوت عنك الى غير ذلك بل لو كان الحكيم شريكا في الفعل لا يمكنه ان يفعل ما ذكر سيما اذا كان الشريك لا قوة
بل لو كان له شريكان او كان فعله غاية القلة لا يمكنه ان يفعل وان لم يكن الشريك لا قوة فكيف اذا كان تمام
الفعل منه بلا مشاركة ولا يمكن لغيره المشاركة لا قوة اصلا بل هو الفاعل القاهر الغالب الذي لا قوة سوى
قوته ولا اثر سوى اثره بل كلما كان الحكمة اكثر وانبذ كان القبح اوفر واشد وليس هذا من قبيل عدم منع
المخلوقين عن المعاصي لغرض التكليف والابتلاء اي ليظهر درجة كل واحد كل من تيسر من السعادة والشقاوة
وما استحقه بها والقرب منه تعالى والبعد منه وامثال ذلك ولا يتم ذلك الا به وفي مثل هذا لا قبح قطعا بل ثبت
من الاخبار والاجماع والاعتبار انه تعالى لا يظلم احدا اصلا ولو مثقال ذرة وما ذكر اشد انواع الظلم لغيره عرفا وعقلا بل
المرجع في الالفاظ ليس الا الى العرف واللغة ولا خفاء في كونه اعلى درجات الظلم عندهم ولو فرض تحقق بالنسبة الى
المخلوقين ايضا ولو فرض عدم القطع فلا نقطع بالقبح والظلم قطعا وايضا لو لم يكن تحقق فعل من العبد فلا معنى
لبعث الرسل واتمام الحجة وبسط التكاليف والوعد والوعيد والمبالغة فيهما وفي التبليغ والاهتمام التام في الارشاد
والهداية والموعظة والنصيحة والجد والجهد في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة والحد وقد قال الله تعالى
ولكم في القصاص حياة وامثال ذلك مما لا يحصى كثرة وكذا البناء على التفصيل والتفرقة بين المعذور وغيره والفرق
بين العمد والنسيان والخطاء والغفلة والورود والعلم والجهل والاختيار والاضطرار وغير ذلك وكذا المباشر
والسبب في الغصب والاتلاف والجنايات وكون المباشر اقوى في بعض الصور والسبب اقوى في بعض الصور وغير ذلك من امثال
ما ذكر فان الفعل في الكل فعل الله تعالى ولا اثر لقدرة العبد ولا فعل له اصلا حتى يتحقق هذه الامور وايضا
لا معنى لان يقول السيئة من نفسك وظهر الفساد في البر والبحر الاية وما ظلمناهم ... الاية
لنعلم من يتبع الرسول الاية من جاء بالحسنة الاية ... وان ليس للانسان الا ما سعى
الاية ولا تزر وازرة وزر اخرى الاية الله اذن لكم ام على الله تفترون ... يفسقون ... او لعلهم يرجعون او يرحمون
بما يظلمون او يكسبون مما لا معنى لنسبته اليه تعالى وغير ذلك مما ورد في الايات والاخبار بعنوان التوبيخ وفي
السؤال ولا يمكن عدها ولا ... الى تاويلها وما ورد في بعض الايات والاخبار بعنوان التوبيخ مما هو
ظاهر في الجبر البحت فالاشاعرة ايضا يتحاشون عن الجبر فلا بد من تاويل بل ظاهر ومجاز مسوق كما حقق

في محله مع انه المعارضة الادلة العقلية والنقلية التي لا حد لها ولا حصر وقد اشرنا هنا الى بعضها
وستشير ايضا يتعين حملها بخلاف تلك الايات والاخبار التي تجاوز عن حد العد فانه لا داعي لتاويلها اصلا
بل الدواعي كثيرة الى ابقائها على ظواهرها مضافا الى الاصول والقواعد لا يصل الى تاويل الجبر بل لا
كثرة ايضا فتدبر وايضا البديهة تحكم بالفرق بين الفعل الاختياري وغيره مثل حركة المرتعش وان كان عالما
بها والحركة من يفعلها وما اجاب بان الفارق هو وجود الاختيار لا تاثيره ففساده ظاهر لان وجوده غير
مؤثر كعدمه عند العقل في اسناد الفعل مع انا لم نبات لهذا الاختيار وتاثيره اصلا ولا يمكن مطلقا فلا يكون
اختيارا ولا وجه لتسميته بالاختيار فان الاختيار انما يكون اختيارا بسبب التاثير اي يوثر الفاعل بالاختيار لا با
لاضطرار وبالاثم يمكنه مع التاثير ويكون المؤثر غيره البتة يكون مجازا في التاثير وايضا لو كان جميع الا
فعال عند العقل من الله تعالى فلا حاجة في اثبات النبوة الى المعجزة وحصول العلم بكونه من الله تعالى بحكم بظهوره بصدقه
عز وجل المعجز في يده من جهة انه فعله تعالى فتامل وايضا لا شك في ان قدرته تعالى عامة وليس بعاجز
عن ان يخلق خلقا يفعل الاشياء بقدرته واختياره كما انه تعالى يفعل كذلك ويكون ما فعله ذلك المخلوق با
ختياره ايضا اثر فعله واختياره تعالى لانه هو الذي اعطاه هذا التاثير وخلقه فيه واوجده والمقتضي موجود
وهو عموم قدرته تعالى مضافا الى ما مر مما اشرنا اليه وان معرفته تعالى واستحقاقه للعبادة والتقرب اليه
وتعظيم لصفاته تعالى الجلالية وحمده لكونه مستجمعا لجميع الكمالات وحبه لكونه معروفا بجميع الكمالات وا
لخضوع له لكونه في اعلى درجات الجلالة والعظمة والخوف من سطوته لكونه في اقصى مراتب القهر والسلطنة
لا يتم الا بكون جميع ذلك من فعل العبد والمخلوق واختياره وتاثيره فلو كان جميع الافعال فعله تعالى كيف
يتحقق هذه الامور وامثالها فالمقتضي موجود والمانع مفقود بل لا معنى لارتكاب ما خالف البديهة بل وجعل
لغات لها كما عرفت ولا وجه لتكذيب الوجدان والحاسة سيما من وجوه عديدة مستعدة ولان لا ...
ايضا كما عرفت فان قلت المانع انه يجري في علمه تعالى الامور والافعال فلو كان العبد قادرا مختارا لزم تخلف
علمه تعالى وصيرورته جهلا قلت لو تم ما ذكرت لزم ان لا يكون الواجب تعالى ايضا قادرا مختارا مثل ما ذكرت
في العبد لانه تعالى عالم في الازل انه ماذا يفعل مع ان الاشاعرة عادتهم الاستدلال بالعلم الحاصل من عادة
الله تعالى في افعاله تعالى في اثبات اصول دينهم وفروعهم فيلزم من ذلك اضطراره تعالى في افعاله الجارية
ولا يكون له عن تحصيل اختياره فيها اصلا لانهم لا يجوزون تخلف علمهم فيها اذ مع التجويز يكون ظنا لا علما فتامل

اما

اما بطلان اصول دينهم وفروعها او خروج الواجب تعالى عن الاختيار وظهر ان هذا شبهة ظاهرة الفساد
وحلها ان العلم يطابق المعلوم فان المعلوم لما كان كذا او كذا علم به كذا لا انه لما علم كذا صار كذا هو الحال
في تمام علومنا من غير فرق بين تقدم العلوم وتاخره ولذا لا يلزم ان يكون ما اخبر الله تعالى من افعاله
في الاخرة والدنيا فيما ساتي ان يكون غير مختار فيها لاجل العلم بعدم جواز كذبه وهذا ايضا يرد على الاشاعرة
من الشنايع مثل انا نعلم من عادته تعالى انه يفعل فيما ساتي من جميع امور الدنيا مثل ما مضى مثل ان
لا يفعل الاواني المنكسرة المخسفة علماء ... ما هو في العلوم وغير ذلك لا ينتهي عددا ومثل ان المولى
اذا قال لعبده الذي في امري كنت اعلم انك تعصيني فيه فيقول العبد فانه لا اختيار في اطاعتك فيه
الى غير ذلك من الشنايع فان قلت المانع امر اخر وهو ان المخلوق ان كان ... القصد عنه فليس
بمختار وان كان جائز القصد فعند صدوره ان افتقر الى مرجح فمع وجود التقسيم فيه بانه ان كان لازما فاضطراري
والا احتاج الى مرجح اخر ولزم التسلسل وان كان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر اخرى من دون مرجح في الحالين
يصدر بامر من الفاعل فهو اتفاقي فلا يكون اختياريا ايضا قلت هذه ايضا شبهة في مقابل البديهة بل في
مقابل البديهيات وغيرها من اليقينيات كما عرفت مع ان ذلك لو تمت لزم خروج الواجب تعالى ايضا عن الا
ختيار وما اجاب بان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد غير نافع اصلا لان تعلق الارادة في ا
لقديم ان كان لازم الصدور عنه تعالى بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه غير مختار وان كان جائزا وجوده
وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه الى اخر الشبهة من دون تفاوت اصلا كما هو
ظاهر على من له ادنى فهم وبالجملة ما في هذه الشبهة ان كانت علة تامة لنفي الاختيار يلزم ان يكون الواجب تعالى
كذلك ايضا لعدم جواز التخلف وان لم يكن علة تامة او يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة كما يقول به
الاشعري فلا يتحقق المانع في طرف العبد ايضا قطعا سيما مع ما اشرنا من ان اختيار العبد تاثيره من
فعله تعالى واثر فعله فلا مانع من ان يكون اثره وهذه الشبهة شبهة الحكماء الذين ينفون تعالى الا
ختيار تعالى عن ذلك علوا كبيرا والجواب عنها ان المختار لا يختار بغير مرجح وبعد ما تحقق في نظره ما هو
مرجح عنده وان لم يكن واقعا يختار البتة باختياره ولو نه بعد يعنده البتة الا انه ذا دخل على خلافه متمكن
منه وتحقق القصد ولا ينافي القدرة على الخلاف وقد كتبنا في تحقيق هذا رسالة مبسوطة مشروحة على ان
هذه الشبهة لا تنفعان الاشاعرة على تقدير تماميتها لان مقتضاها كون العبد غير مختار لا انه فعله تعالى الله

وانه ليس له فعل فان قلت جميع ما اورد عليهم انما يقول لو كان للعبد قدرة كاسبة قلت ان قولهم ان قدرة
العبد مؤثرة في الكسب نقض لدليلهم ورجوع عن قولهم الى قول الخصم مع ذلك لا ينفعهم اصلا لانه حين الفعل
فعله تعالى لا فعل العبد مخالف للبديهة بل البديهيات واليقينيات وموجب للشنايع لانه الشريك الا في وهي
بل الفعل فعله على سبيل الاختيار لا الاضطرار اذ بمجرد كسب العبد لا يصير سلبا او مضطرا الى الفعل قطعا
مبحث اجماع المنقول
والشنايع جميعا بحالها وبعد علمنا انه لا معنى للقول بان قدرته مؤثرة في الكسب فاعلم انه لا يتمكن من ان
نذكر جميعه واصل كلام المقتفي عام والمانع عام كان ما نعرفه مما ذكره صاحب المدارك ومن وافقه
حجية الاجماعات المنقولة لثبوت العلم بقول المعصوم في زماننا او ما شابهه فيمكن ان يتوقف على العلم بقول كل
مجتهد مجهول وهو مما لا سبيل اليه في هذا الزمان ولذا قيل يحتاج الى نقله عن الغير الى ان يتصل بزمان
يمكن فيه ذلك ايضا فعنه فان ذلك لا يخرج الخبر من الاسناد الى الارسال وهو مما يمنع العمل به كما حقق انتهى
اقول الطريقة في المدارك وغيره ادعاء الاجماع تركيبا وبسيطا على سبيل الاحتجاج والاستناد والاعتماد بل
بما لا يكون له مستند سواه فكيف يحصل له العلم ولا يمكن حصوله لهم لاحد من فقهائنا القريبين العهد
بل بعد ادعائهم على الاجماع بل لا يمكن اثبات حكم من آية او حديث من غير معونة الاجماع كما نبهنا عليه في رسالتنا
المكتوبة في تحقيق الاجماع واشرنا اليه في الفوائد الحائرية بل بينا في الرسالة على امكان حصول العلم في هذه
الازمان وتحقق ونافل الاجماع يدعي العلم بالاجماع فهو خبر عالي السند مثل ان يدعي العقار او علي بن بابويه
او نظائرهما عن المعصوم بلا واسطة وليس هذا خبرا مرسلا مثل ان يخبر احد بان محمدا ص كان موجودا وادعى
الرسالة وهذا العلم حصل له بالتظافر والتسامع وكذا العلم بوجود رستم من غير ان يعلم ان الخبر بعد التواتر
في كل واحد واحد من سلسلة سنده الى زمانه وزمان رستم بل ربما لا يعلم ان له سلسلة سند سوى
المخبر الذي اخبره والقراين التي ظفر بها بل ربما لا يكون مخبرا اخبره بل وجده في الكتب والعلم من التظافر
والتسامع يحصل في الاجماع ايضا كما حصل في ضروري الدين على انه لم يعد اصلا نقل اجماع معنعنا ومسلسلا الى
الزمان بل القطع حاصل بعدم ذلك على القدر على تقدير نقله عن الغير فلا شك في ان ناقل الاجماع لا يكون سوى الفقهاء
لانه شغلهم سيما وان يكون الفقيه يحكم بدون ريب نقله والمنع من العمل بالمرسل انما هو من جهة مجهولية الواسطة
على انه لا فرق بين الحضور والغيبة في حصول العلم بقول مجتهد مجهول مع ان الشيعة لم يعتبروا في الاجماع كون الا
تفاق في عصر واحد مع ان ضروري الدين يحصل العلم فيه بقول كل مجتهد مجهول فاي مانع من حصوله في النقل

التكليف بالمجمل

مع انا حققنا في الرسالة وغيرها عدم الحاجة الى مجهول النسب فافهم التكليف بالمجمل صحيح اذا تيسر الامتثال
بالاتيان بالمحتملات التي يأتي بها يتحقق التكليف به يقينا كما عرفت كوجوب السترة عن الاناسي المشتبهين والثوب
كذلك وقضاء الفريضة المنسية من الخمس وغيرها ومن ذلك التكليف بالعبادات لانها كيفية لا يمكن
معرفتها الا من نص الشرع وبعينه الاتيان بالخلافات التي لا يمكن اثبات عدم وجوبها بنص فتعين الا
تيان بها من باب المقدمة ولان شغل الذمة بها يقيني والبراءة اليقينية تتوقف على الاتيان بها
والبراءة اليقينية لازمة للاستصحاب وقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ولانه مخاطب بالاطاعة
والامتثال ويرجع فيهما الى العرف ولا يعد ممتثلا الا ان يأتي بما ذكرنا الاتيان يكون البراءة على سبيل الاحتمال
وهو غير مجز عندهم قطعا ويظهر من بعض المحققين انه ادعى الاجماع على وجوب قدر من الاجزاء
الخلافي في قدر ومن الاجزاء انه المتخلف بل ليس الا المجمع لا المختلف فيه الا ان يثبت دخول ما اختلف فيه
بنص من الكتاب او السنة وما لم يثبت لا يكون واجبا لان الاصل عدم الوجوب فيما لم يثبت وجوبه وعدم الاستحباب
فيما لم يثبت استحبابه نعم يقول ولو بان تجاب بذو جامع الخلاف وهذا تمام اثم اذ كان المثبت للتكليف
هو ذلك الاجماع او النص واما اذا تعلق الخطاب بالعبادات التي هي مثل ان قال اسم صل او صم وامكن
الامتثال بالنحو الذي ذكره ولم يتحقق حرج في الامتثال اصلا فالتكليف به صحيح والامتثال بذلك النحو متعينا
مبحث اجماع المنقول
سواء كان ثبوت التعلق المذكور بالاجماع المراد للضروري او النظري او الكتاب او السنة واصل عدم
التكليف انما هو في موضع لم يثبت التكليف بالدليل الشرعي وقد ثبت بالادلة المذكورة ويكفي للاثبات
والتكليف بالمجمل لا يقع في موضع لم يتيسر الامتثال بالنحو الذي ذكر اذا لم يثبت ما به يشرح بل معلوم عدم
المانع كما هو الحال في قضاء الفريضة المنسية وما ماثله مما هو في غاية الكثرة فتامل فانه بعض من
اجماع الفقهاء
يدعي انه اجاد في ان يتمسك باجماع الفقهاء حجة ويقول ان جميع الفقهاء من حيث انهم اذا اجمعوا على مسالة
لا يكون اجماعهم اعتدادا اصلا لانهم ليسوا بمعصومين عن ما يجوز عليهم الخطا فوجود هذا الاجماع وعدمه
على السواء ولا تفاوت بين الوجود والعدم اصلا ومع ذلك اذا اتفق ان واحدا من الفقهاء نقل حديثا
يحكم هذا البعض بالقطع بكون هذا الحديث من المعصوم من دون شائبة شبهة ونظر وريبة بل يحكم با
لقطع بكونه بهذا السند وبهذا المتن وبهذه الدلالة من المعصوم مع انه يشاهد ان جل اخبار الكتب
الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة لم يسلم من اختلال ما في السند او المتن او غيرهما او فيشاهد ايضا ان

قدماء فقهائنا ما كانوا ان يرمى واحد منهم بالاحاديث التي رواها الاخر كان استاذه وشيخه بل ما كان
يعتمد الا على احاديث نفسه بل كثيرا ما يطعن على احاديث الاخر هذا حال القدماء الذين كانوا عالمين بالاحوال
الاصول والاحاديث فما ظنك بحال المتاخرين ومع ذلك يقول هذا الاخباري القطع حاصل لان الفقيه يقول هذا
الحديث صحيح وبالجملة الفقيه عنده بمجرد نقل الحديث يصير معلوما بل جميع سلسلة سنده يكونون معصومين
لانهم نقلوا الحديث ولذا اجمعوا واتفقوا على حكم يصيرون خاطئين بل ومما يكون معصية الرواة عندهم منشاء
لعدم عصمة المعصوم عن السهو لان الراوي روى ما يدل عليه وواحد من الرواة لا يمكن ان يسهو فالمعصوم
عندهم يسهو ومن العجايب انه يدعي ان كل ما يفهمه يكون حجة قطعا ولا يتامل ان ذلك ايضا ليس بمعصوم من ان
فهمه يكون عليه الخطا سيما ويقول الظاهر عندي انه لم يلتفت الى ان ياتي بحديث يدل على ان كل من يفهم من حديث
شيئا يكون فهمه حجة اي شيء فهم منه او كان فهمه مخالفا لفهم غيره والعجب من هذا انه ربما يحكم بفساد ما فهمه غيره
مما يخالف فهمه ويقطع بانه ليس بحجة وان كان اعلم منه وافضل واعرف بالعلوم العربية وغيرها مما يكون له
دخل في فهم الحديث والعجب من هذا انه ربما يحكم بفساد ما فهمه جميع الفقهاء الماهرين في الفقه والعلوم المذكورة
وغيرها ويقول انه ليس بحجة بل وغلط ليس لاحد ان يعمل به لا في انهم خلاف فهمه والعجب من هذا ان الفقهاء لما قالوا
بان الفقيه اذا مات لا يكون قول له بل يموت قوله ايضا يطعن عليهم بانهم ما اتوا بدليل يقولون بان قوله ليس بحجة
ولا يتامل في انه اذا اجمع جميع فقهائنا الاحياء منهم والاموات على حكم يقول بانه لا يسوى فلسا كيف
كيف يصير قول الواحد منهم بعد موته حجة مع انهم ليسوا بمعصومين فكيف يطعن عليهم بانكم لم تقولوا بان قول المجتهد الميت
ليس بحجة ويطالبهم بدليل يدل على عدم الحجية والعجب من هذا انه ربما يقول ان قول الميت اذا وافق الدليل
الشرعي يكون حجة لان الدليل حجة وقول الحي اذا لم يوافق لا يكون حجة اصلا ولا يتامل انه على هذا يكون قول الفاسق
الجاهل بمجرد موافقته ايضا حجة من دون فرق بينه وبين المجتهد بل الكافر ايضا من دون فرق بل الصبي والمجنون
بل المخالف اذا قال بقياسه واستحسانه بل يلزم ان نفس القياس الحرام والاستحسان والرأي ايضا يكون
حجة اذا وافق الدليل الشرعي من دون فرق بين هذه الامور وبين المجتهد واي عاقل يتفوه بهذا مع
ذلك هذا اسد للباب التقليد بالمرة لان العامي لا يمكنه التمييز ومعرفة ان قول مجتهده هل هو موافق الدليل
الشرعي ام لا بل الفقهاء لا يمكنهم هذا لان كلا منهم يحكم بخطأ الاخر في كثير من المواضع مع انهم متفقون
على كونهم مخطئين لا مصوبة مع ان العامي اذا تمكن من الفرق والتمييز فكيف يجوز له التقليد بل لا يمكن

له تحقق التقليد ح لان اعتماده ليس الا على فهمه وتمييزه فكيف يكون تقليدا على ان العامي عنده ان
كل ما يقول المجتهد من الشارع بل اعتماده على المجتهد من انه يحدث على الاخبار بين لما يرى من وفور
علمه وشهرته وبحر الاخباري عن المباحثة معه وغير ذلك فان قلت لعله يمنع كون الاجماع حجة على خصوص
المجتهد ولا يقول فقيه واحد حجة على العامي عنده وان كان متنا فضلا عن اجماع جميع الاحياء والا
موات من الفقهاء قلت هو يمنع حجية الاجماع مطلقا بالعلة التي يعلل بها وهي مشتركة بين العامي
والمجتهد فاذا لم يكن اجماع جميعهم حجة فقول واحد منهم بطريق اولى فان قلت الامر كما ذكرت
الا انه ورد الادلة على كون المجتهد على العامي وان جاز عليه الخطا ولم يرد دليل على ان قول غير المجتهد
حجة على العامي فيكون استناده الى غير المجتهد حراما قلت الامر كما ذكرت فالعبرة بتلك الادلة ولولاها
لكان استناده الى المجتهد ايضا حراما لكن الفقهاء يقولون ان الادلة منحصرة مختصة بالمجتهد الحي ولا عموم
فيها بحيث يشمل الميت وقد ذكرنا الادلة في الفوائد ويظهر منها ان الامر كما قالوا ومع ذلك لو ادعى
هذا الاخباري العموم فالواجب عليه اثبات العموم اذ قد عرفت ان العبرة بالدليل ولا يكون
الاستناد حراما فكيف يطعن على الفقهاء بانه لا دليل لهم على عدم حجية قول الميت ويشنع عليهم في ذلك
مع ان الاخباري يحرمون التقليد مطلقا حيا كان الفقيه او ميتا فكيف يدعي الاخبارية ويطعن بمثل ذلك ويشنع
مع انهم نقلوا اجماع الشيعة على عدم الجواز وما دل على حجية خبر الواحد يشمل الاجماع المنقول بخبر الواحد
يدل على حجية هذا الاجماع ايضا سوى الاجماع الذي نقله الشيخ ره وهو مع انه معارض بالاجماع الذي نقله
السيد رضي الله عنه موقوف على حجية المنقول بخبر الواحد فتامل بعض المجتهدين يقول بوجوب الغسل
لنفسه لان المعصوم ع اغتسل وامثال هذه العبارة مما هو ظاهر في الوجوب ونحن ابطلنا هذا الاستدلال
في حاشيتنا على المدارك والذخيرة وليس المقام مقام بيانه ومن اراد التحقيق فليرجع اليهما لكن مع الاشكال
لم يتوقف احد فيه وهو ان القائل بالوجوب لنفسه يقول لو ترك من اول عمره الى اخره لم يكن عليه عقاب
اصلا الا ان يحصل له الظن بالموت فح لو ترك يكون عليه عقاب واحد وهو عقاب هذا الترك ولو اغتسل
عقيب حدث حدث الى اخر عمره يكون واجبا عليه ان يغتسل بوجوب موسع لا يتضيق الا بظن الموت فيلزم
من كلامه تعدد واجبات لا تحصى ولا يكون على تركه واحدا منها عقاب اصلا مع ان الواجب لا يكون واجبا الا ان
يكون على تركه عقاب في الجملة فان قلت انهم يقولون بتضيقه بتضيق وقت العبادة المشروطة به ايضا قلت

هذا التضيق انما هو من جهة كون العبادة مشروطة به وهو شرطها لا من جهة وجوب النفسي اذ لا معنى لخلية
لتضيق المشروط بدون تضيق الشرط بل الوجوب النفسي والتضيق انما هو بالوجوب الشرطي والعقاب ح على ترك
المشروط كما مر جوابه والعقاب الذي على ترك نفس الغسل انما هو في الترك عند الموت كما ذكرنا مع انه عند
الظن لا يكاد يتحقق عادة من يغتسل كما هو ظاهر والاوامر الكثيرة الواردة في الاخبار لا يكون المراد منها الا
الوجوب بالقياس الى الغير لانه المتحقق عادة لا الوجوب النفسي لانه غير متحقق عادة ولا اقل من حمله
على الفروض المتعارفة لا النادرة سيما لا يكاد يتحقق فكيف يأمر الشارع في الاخبار الكثيرة بالوجوب بايجاد
الغسل بعنوان الوجوب باعتبار فرض لا يكاد يتحقق بل لا شبهة في انه باعتبار تحقق الصلوة مثلا كما فهم المشهور
وجل الفقهاء ويظهر من اخبار آخر مثل اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة وغير ذلك مما ذكر في الحاشية
وحال الامر بالطهارة حال الامر بالطهارة بغسل الثوب والبدن والظروف وغير ذلك مع انه على تقدير
ان يكون ضيق وجوبه بتضيق وقت العبادة بالقياس الى وجوبه النفسي وان كان لا معنى له وصرح ايضا بانه
ليس كذلك فالاشكال بحاله بمكانه لان الحكم ح في الاوقات التي يفعل عقيب كل حدث حدث الى وقت ضيق
العبادة وايضا مما سوغنا الايجاد الحدث مثل النوم او وطي الجارية بعد الجزء فان بعضهم قالوا في الوضوء ايضا
كذلك فان قلت لعل اتصافه بالوجوب من جهة العقاب الذي يكون على ترك الطهارة الاخيرة ببعض الوجوه قلت
لا يكون الشيء واجبا الا من جهة العقاب العقاب يكون على ترك فعل آخر غيره ولا معنى لان يكون هذا واجبا باعتبار ان
يكون على ترك الغير عقاب فان قلت الغير من نوع هذا قلت وان كان كيف يكون فرد من نوع واجبا باعتبار العقاب
الذي على ترك فرد آخر مع انه لا عقاب على تركه اصلا ايضا عن نوع الواجب بانه على تركه العقاب لا على ترك غيره وان
كان من نوعه وايضا ان كان المراد من النوع انه واجب ايضا فيكون الكل من النوع الواجب فهو عين الاشكال وان
المسئلة وان كان النوع اعم من الواجب فالاشكال بحاله مع انه يلزمه اتصاف المستحبات بالوجوب بل المحرمات
ايضا فيلزم ايضا ان يكون تراما عند المشهور لقطعنا بكون الحق مع المشهور واما انه يجب عند ظن الموت
طهارة فهو نزاع لفظي ان الحق فيه ايضا مع المشهور لاصالة البراءة عن زيادة التكليف ولانه ليس عليه دليل
شرعي بل الظاهر من الاخبار الواردة في ان المريض يوصي ويفعل كذا وكذا من المستحبات والآداب انه لم يجب
عليه طهارة بسبب ظن الموت ولو فرض البطلان في الاعتقاد ولا مضايقة عن جميع المسائل مع ملاحظة عدم الالتزام بالعقاب
ولا الالتزام بها فان قلت يمكن ان يكون هذه الا فرد في صورة تركها اشد من الاخير فانه الترك الاخير يكون

على تركه عقاب في الجملة فهو وجوب بكل واحد واحد انه لو ترك ترك الاخير ايضا يكون عقابا قلت العقاب انما هو على
ترك الاخير من غير مدخلية هذه الاحاد فلو ترك الاخير يكون معاقبا على اي تقدير فعل هذه الاحاد او لم يفعل
ولو فعل الاخير لا يكون عقاب اصلا سواء فعل هذه الاحاد او لم يفعل مع ان التداخل عند الفقهاء عبارة عن
اجتماع واجبات يكون على ترك كل واحد عقاب عليحدة في فعل واحد وانتم لا تقولون بعقاب على تركها الا الاخير
فعل الاول او لم يفعل مع انه كيف يحكم الشارع بالوجوب ولا الزام بمجرد هذا الخيال الركيك سيما في اخبار
لا تحصى على انه معلوم ان الواجب ليس فيما نحن فيه داخلا اما في العيني او التخييري او الكفائي او الموسع وكل
واحد منها عرفته وحكمه معلوم على انه ليس الاشكال في صورة الترك ولا اكتفا بالاخير لان الواجب شخص واحد يكون
على تركه في الجملة عقاب انما الاشكال ان اتى بالافراد ووجدها في الخارج فكل واحد واحد فعل المكلف موجود
في الخارج مستقل بنفسه متميز عن الآخر موصوف بالوجوب عليحدة عليحدة فهذا واجب وذلك ايضا واجب آخر
وهكذا كل شخص يوجد وجد شخص من الواجب فيتحقق اشخاص لا تحصى من الواجب كل واحد واحد واجب لا بد
ان يفعل بنية الوجوب مع عدم ظن موت اصلا بل مع عدم الموت بل ربما يكون الظن المتاخم بل ربما يحصل
علم العادي بعدم الموت الى الحدث في مثل الوضوء للنوم وان نفسه في غاية الاطمينان بالبقاء الى ما بعد الطهر في
حتى ينام او يطأ الجارية او الحامل مع انه بعد الدخول في حدث آخر وبقائه الى ان وجب عليه طهارة السابقة منكم
متصفة بالوجوب مع انه احدث بعدها ولم يكن على تركها لو ترك عقاب قطعا وبالجملة حين التداخل لا يكون الواجب
شخصا واحدا ليس الا وحين عدم التداخل شخص واجب ثم شخص آخر ايضا واجب ثم شخص آخر ايضا كذلك وهكذا كل واحد
واجب مستقل براسه لا انه جزء الواجب ومع ذلك يكون المكلف مخيرا في ايجاد واجب واحد او واجبات لا تحصى فيكون
مخيرا بين فعل الواجب وتركه فيكون الواجب يجوز فعله وتركه معا مع ان الواجب ما لا يجوز تركه وصرح الفقهاء
باستحالة ان يكون المكلف مخيرا بين فعل الواجب وتركه وصرحوا بذلك في مسئلة استظهار المستحاضة وغيرها
مع انه في غاية الوضوح بجعلوا النقص انما بعد الغسل يصير العبادة عليها واجبة لا يجوز عليها تركها ولم يقل
بهذه النقص في المقام بل قالوا بان وجوبها موسع وبالجملة يمكن التقضي بان المكلف مخير في اختيار الطهارة
عليحدة واجبة ولو ترك يكون معاقبا لكن لا يقولون به لما لا يخفى مع انه ليس مدلول الاخبار قطعا وفتويهم ان
ظاهر الاخبار الوجوب النفسي فان قلت الواجب لا يجوز تركه الا الى بدل وهذا الفعل الاخير بدل قلت الفعل الاخير
على تركه العقاب قطعا على اي تقدير فهو واجب في نفسه فكيف يصير وجوبه بدلا عن فعل الغير او لم يفعله

يجب عليه الاخير كما انه فعل الاخير او لم يفعل يكون عاصيا فعله الا واجبات ولم يخرج عن وجوبها فان قلت نظير
ما ذكره في الاحكام الشرعية كثيرة قلت ان كان مثل ما نحن فيه فالاشكال وارد فيه ايضا والوضوح فيه لا
شكال ولا اقل فائدة فيما ذكرت فان قلت هذا الاشكال وارد على القول بالوجوب للغير ايضا قلت صرحوا
بان الواجب لغيره لا يكون على تركه نفسه العقاب بل على ترك الغير كاجزاء الواجب فان العقاب ليس على ترك
ذلك الجزء بل على ترك المجموع من حيث المجموع مثلا هو في الباء في بسم الله لو ترك عمدا يكون معاقبا بترك
الصلوة وليس على ترك كل واحد واحد من الحروف في القراءة والاذكار وكل جزء جزء من الحركات والسكنات
عقاب عليحدة فان قلت اتصافها بالوجوب من جهة انه ان مات بعدها يكون آتيا بالمامور به قلت
ان ترك لم يكن عليه العقاب بعد ظن الموت وبظن البقاء فان قلت يكفي لاتصافها بالوجوب انه لو كان
يحصل له الظن بالموت ويكون تاركا يكون آثما وان لم يكن الآن عاصيا بالترك انما قلت فعلى هذا يمكن فعل
المستحب بقصد الوجوب بالنحو الذي ذكرت مثلا صوم يوم الشك يفعله بقصد الوجوب بانه ان كان يكشف
له ان اليوم من رمضان ويتفق ذلك لا يكون تارك العقاب مع ان هؤلاء يقولون بانه ان نوى الوجوب صومه
باطل وان انكشف انه كان من شهر رمضان فان قلت لعل المامور به هو ايجاد الطبيعة المشتركة بين
الافراد فالعقاب على ترك الطبيعة لا على ترك الفرد قلت ان اراد الشارع ايجاد نفس الطبيعة فايجادها
في فرد واحد يكفي بل يتحقق ايجادها مرة ثانية في فرد آخر لعدم دليل على المطلوبية ثانيا وثالثا كما حقق
في محله وان اوجب ايجادها في ضمن كل فرد فرد فالواجب واجبات لا تحصى على ترك كل واحد عقاب البتة فان
قلنا الواجب الموسع على تركه العقاب لو ترك في جميع الوقت قلت انه كان الموسع واجبا واحدا فيفعله
مرة واحدة ويخرج عن عهدة التكليف بل فعله ثانيا حرام اذا كان عبادة ولو كان عند هذا على اي تقدير
لا يكون واجبا ولا مطلوبا كما حقق في محله وان كان متعددا يكون على ترك كل واحد عقاب لكونه واجبا
عليحدة كصلوة الظهر والعصر والمغرب والعشاء فان قلت بعض الفقهاء ذكر في كفارة الحيض وغيرها
ان المكلف اذا تكرر منه الحرام الذي كل واحد يوجب الكفارة ان كفر عقيب كل حرام يكون عليه واجبا
ان لم يكفر عقيب كل لم يكن عليه الا كفارة واحدة وهذا نظير ما نحن فيه قلت قد عرفت ان الاعتراض
ليس على خصوص ما نحن فيه وانما ذكرته من باب المثال مع انه ان اراد ان الفعل الاخير يسقط العقاب الذي
كان على ترك كل واحد من الافعال الاول يمكن ان يكون له وجاهة في موضع بقبله لنا وجوب الواجبات

ذلك ومع ذلك فيما نحن فيه لا يقول به بل لك لان منشأ العقاب ليس الا ظن الموت ومنشأ عدم العقاب
هو التوسعة الناشئة عن ظن البقاء فليس في ترك الاول عقاب ابدا كما انه في ترك الاخير عقاب مطلقا ومما ذكرنا
ظهر الكلام في جميع الواجبات التي يقول بعض الفقهاء بالتداخل مثلا بان اسباب الشرعية من قبيل المعرفات
بجواز اجتماعها على مسبب واحد وفيه انه لا تامل في جواز اجتماعها انما الكلام في تحقق الاجتماع مع ان الظن
من تعدد الاسباب تعدد مسبباتها ايضا الا ان يثبت خلافه ومع ذلك انما هو في موضع لم يات من المفسدة
التي اشرنا اليها فتامل جدا فيجب
في وجوب حمل المطلق على المقيد لا بد من التعارض بينهما حتى يجب والا فلا
بل ولا يجوز عند الفقهاء لانه ابطال الدليل الشرعي وهو الاطلاق من غير جهة ورخصة لان المطلق مع
عدم معارض له يقتضي كون الحكم على سبيل الاطلاق فاذا لم يكن ما يعارضه وبقاؤه فلا معنى لتقييده لان
المقتضي موجود والمانع مفقود فظهر فساد ما توهم بعض من عدم اشتراط التعارض ولا بد من التامل انه اذا ورد
مثل اعتق رقبة من غير تقييد بالمؤمنة كان مقتضاه تحقق الامتثال بعتق الرقبة الكافرة قطعا لان
المكلف به لم يكن مقيدا بالايمان واذا ورد اعتق رقبة مؤمنة يكون مقتضاه عدم الامتثال بعتق الرقبة
الكافرة لان المطلوب ليس عتق مطلق الرقبة بل خصوص الرقبة وهي المؤمنة لا غير فلا يتحقق الامتثال الا انها
ليست مطلوبا عتقها فلا يكون معتقها آتيا بالمامور به ثم نقول هذا الوارد المقيد معلوم انه تكليف كالا
كالمطلق فاما ان يكون عين التكليف بالمطلق المذكور مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ثم يقول ان ظاهرت فاعتق
رقبة مؤمنة ونعلم بالاجماع او غيره ان الظهار يوجب عتق رقبة واحدة لا انك تعتقها اصلا على امر هنا
وقوع التعارض بين الخبرين جزما لان مقتضى المطلق جواز عتق الكافرة وتحقق الامتثال به ومقتضى المقيد
عدم الجواز وعدم الامتثال فلا يتعين حمل المطلق على المقيد لانه مقتضى الفهم العرفي ولان المقيد اقوى دلالة
من المطلق ولانه اذا عملنا بالمقيد فقد عملنا بالمطلق ايضا يكون عملنا بالدليلين معا لان الرقبة المؤمنة
ايضا رقبة بخلاف العكس واما ان يكون التكليف بالمقيد غير التكليف بالمطلق فلا يجوز حمل المطلق على
المقيد لانه تكليف عليحدة والمقيد ايضا تكليف عليحدة فكل تكليف يكون مقتضاه باقيا على حاله فيجب عتق
رقبتين احدهما يكون مؤمنة البتة والاخرى يكون مخيرا بين المؤمنة وغيرها فيتحقق بالكافرة كما لو تتم
واما اذا لم نعلم كونه عين التكليف بالمطلق او غيره فالاصل يقتضي الاطلاق بقاء كل تكليف على حقيقته
وظاهره لعدم ثبوت خلاف الحقيقة والظاهر ومقتضى ذلك كون التكليف بعتق رقبتين بالنحو الذي ذكرنا

واما اذا قلنا الاصل عدم زيادة التكليف حتى يثبت خلافه ولم يثبت لاحتمال اتحاد التكليفين فيصير مثل عتق
الظهار بعينه لكن الاحتمال الخلاف الاصل والظاهر لان الاصل الحقيقة وارادة رقبة من رقبة مطلقة مجاز نعم اذا
قلنا بان مفهوم الوصف حجة يمكن ان يقع بتحقق التعارض مطلقا لان الكلام في قوة ان يقال اعتق رقبة ولا
تعتق رقبة غير مؤمنة او ليس بواجب عتق الرقبة الغير المؤمنة فتدبر الحكم الشرعي الثابت في الشرع السابق
على شرعنا يكون الاصل بقاؤه الى زماننا الا ان يثبت خلافه فان النسخ ما نسخ جميع الاحكام السابقة
بل معلوم من الاخبار والاجماع بقاء كثير منها بل بتمامه حتى ورد ان هذا ملة ابراهيم وهذا شرع آدم
مثلا على ان نسخ الجميع لم يثبت وهذا القدر يكفي ومع هذا يستدل الفقهاء بكثير مما ورد في الشرع السابق
مع انه ربما يظهر حسنه الآن ايضا لانه تعالى ذكره في مقام مدحهم على وجه يظهر ان حسنه ذاتي وانه
كذلك في جميع الشرائع وكذا الحال في القبح والذم فتدبر الفقهاء يقولون ان الاصل براءة الذمة
حتى يثبت التكليف ومع ذلك يقولون الجاهل ليس معذورا الا في مواضع مخصوصة معروفة وربما يتوهم
التنافي بين القولين وليس كذلك لان الاصل براءة الذمة الى ان يحصل العلم بالتكليف اعم من ان يكون
العلم به تفصيلا او اجمالا ولا ظاهر عدم براءة الذمة فيه اما الثاني فبان يعلم ان عليه ان يفعل واجبا
او واجبات لا يعرفها او ان عليه ان يترك حراما او محرمات لا يعرفها فلا بد من بذل الجهد في معرفة تلك
الواجبات والمحرمات لان الواجب معناه انه ان تركه يكون معاقبا والحرام معناه انه ان فعله يكون معاقبا
على فعله فاذا قصر في المعرفة مع تمكنه من تحصيلها لم يخرج الواجب بحيث هذا مع التقصير عن وجوبه
كذا الحرام عن حرمته مثلا اذا قال المولى لعبده لا اعاقبك الا ان تعلم تكليفي وتخالف ثم اعطاه طومارا
وقال كلفتك بما في هذا الطومار بتكليفات لو تركتها او خالفت لعاقبتك فعليك بفتح الطومار والعمل
بما فيه فلا شك ان هذا العبد عالم بانه مكلف بما في الطومار ولا ينفعه تقصيره في فتح الطومار وتحصيل قراءة
ما فيه ولا يجعله داخلا في عدم العلم بالتكليف لان العلم الاجمالي بالتكليف لا عدم العلم به كمن يعلم ان عليه
قضاء فريضة من الخمس لا يعرفها بعينها مع انه لم يتمكن من معرفة تلك التكليفات ولم يتيسر له الامتثال بان
يأتي بالاحتمالات كما ينفع في قضاء الفريضة التي لم يعرفها بعينها وامثال ذلك مما يتيسر له الامتثال بالاتيان بالا
حتمالات الى ان يعلم الاتيان فلا شك في سقوط التكليف وان الاصل براءة ذمته بمعنى انه لا يجب عليه التوقف
وغيره مما ذهب الاخباريون وكذا لو لم يعلم التكليف لا اجمالا ولا تفصيلا فان الاصل براءة ذمته بالمعنى المذكور

انك عرفت هذا انقول من ضروريات دين الاسلام يجب يعرفها كل خاص وعام من اهل الاسلام
والخارج عنه ان في دين الاسلام واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة وكل ذلك في غاية الكثرة بل يعلم بعنوان
الضرورة ان فيه من الواجبات الوضوء والغسل والتيمم والصلوة والزكوة والصوم والحج وغسل النجاسات
من الثوب والبدن وغيرهما وغير ذلك من الضروريات للدين والمذهب وايضا ورد في القرآن والاخبار
المتواترة ان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وينادي بذلك الفقهاء والعلماء والوعاظ في
المنابر والمجالس وكل مكان بل غيرهم ايضا في جميع الاعصار والامصار بحيث انتشار كالشمس في رابعة
النهار واطلع عليه المخدرات في الاستار بل الاطفال الصغار بتعلم المعلمين في الكتب وغيرهم وكذا
الآباء والامهات بل لا تأمل في ان ذلك ايضا من ضروريات الدين وايضا يرى جميع امة الرسول
انهم يلتزمون بفعل الوضوء والغسل والتيمم والصلوة وغير ذلك مما لا احصيه في جميع ذلك كيف يكون الجاهل
معذورا في تقصيره في ترك معرفة تفاصيل الامور التي يعلم وجوبها على الاجمال بل لا بد من بذل الجهد في
تحصيل المعرفة بالادلة ان كان مجتهدا او الاخذ من المجتهد ان كان عاميا بقدر الوسع الى ان يحصل المظنة
للمجتهد بعدم الدليل والمعرفة عند المقلد بانه ليس انه ليس عند مجتهده او يحصل العلم العادي بذلك
ويكون بعد ذلك الاصل براءة الذمة بالمعنى المذكور وكذا الحال في اثناء التحصيل فان قلت اصحاب الرسول
والائمة وغيرهم ان الاصل براءة ذمتهم قلت لا تفاوت بيننا وبينهم في كونهم عالمين بالتكليفات اجمالا
وانهم حصلوا معرفة المجملات المكلف بها على حسب ما تمكنوا وما لم يتمكنوا كان الاصل براءة ذمتهم وكذا
ما لم يعرفوا انهم مكلفون به بعد تحصيل القدر الذي عرفوا تكليفهم به فان الاصل براءة ذمتهم فيه ايضا ثم اعلم
ان ما ذكرنا ليس مختصا بالواجبات والمحرمات بل الزاهد منهم معاملة فاسدة جهلا منهم في فسادها فلا
شك في كونها فاسدة قطعا لانهم اصلا لا ينفعهم جهلهم بالفساد ونيتهم الصحة نعم ليسوا بمعاقبين فيما
لتصرف في مال الآخر برضا الصاحب الا ان يكون الرضا بشرط كون المعاملة صارت صحيحة مستجمعة لجميع
شرائط الصحة بكون صحيحة لكن الحكم بالصحة انما يمضي ويتحقق من المجتهد لان باب العلم بالاحكام الشرعية
مسدود كما حقق في محله لانه لا بد من اعتبار اخبار الآحاد واصالة العدم او البقاء او براءة الذمة او كلام
اللغوي وامارات الحقيقة او المجاز وغير ذلك من الظنون كما مر الاشارة اليه في الفوائد مع ان العلم في الفقه
مثل الاجماع والمتواتر لا يمكن للعامي معرفتهما في الموارد للحاجة الى الظنون بحسب الدلالة والقطع

الدلالة غير موجود وعلى فرض الوجود لا يتمكن العامي من معرفته قطعا وبالجملة لا شبهة في ان العامي لا يمكنه
معرفة الفقه من غير جهة التقليد كما ذكر في الفوائد وانه ايضا نعم ضروري الدين او المذهب يكون معرفته من غير
جهة التقليد ولذا يمكنه الحكم بفساد المعاملة اذا كان الفساد ضروريا لا فلا هذا حال معاملات الجاهل واما
عباداته فاما ان يكون عباداته فاسدة عند جمهور الفقهاء او صحيحة عند بعضهم فاسدة عند بعضهم او صحيحة
عند الجميع على تقدير حصول معرفة فالاولى فاسدة عند الجميع وان اتفق كونها صحيحة بحسب الواقع لانا مكلفون
الآن بالتكليفات الظاهرية لا الاحكام الواقعية كما حقق في محله والمراد من التكليفات الظاهرية ان الفقه
عند المجتهد انه حكم الله الواقع واما الثانية فلعلها ايضا تكون فاسدة عند الجميع لان الجاهل لم يقلد القائل با
لصحة والقائل بالصحة انما يقول بالصحة لنفسه ولمن قلده ولذا يحكم بالفساد للقائل بالفساد ومن قلده
ويحتمل ان يكون صحيحا عند القائل بالفساد لكن لا ينفعه قول القائل بالصحة ما لم يقلده لانه لا وجه للحكم بالقبح
ولا يجب على الفساد مع عدم التقليد اصلا واما ان التقليد لا بد ان يكون تقليد المجتهد الحي لا الميت فتقدم
الكلام فيه واما الثالثة فالمعروف من كلام اصحاب الفساد ايضا لان المدار في الفقه على الظن كما عرفت والظن
ليس بحجة ما لم يكن عليه شرعي كما حقق في محله وذكرنا في الفوائد وقد بسطنا الكلام فيه في رسالتنا في الاجتهاد
والاخبار وان العمل في الحقيقة على اليقين لا الظن لانه في الطريق كالعمل بشهادة العدلين وغيرهما ولبيان ذلك
محل تأمل لاحد من الفقهاء ولا يمكن ان يصير محل تأمل لاحد الا الغافل وقد ذكرنا في الفوائد ان الظن
الذي ثبت كونه حجة ظن المجتهد والمقلد له وحقق ذلك في محله وايضا ورد في الاخبار انه لا عمل الا بالفقه وبا
لمعرفة وباصابة السنة وامثال ذلك وايضا ورد في الاخبار عدم الرجوع الى غير الائمة وانه لا يجوز العمل بالرأي
والظنون وتقليد غير المعصوم سوى الفقهاء بل تقليد الفقهاء في الحقيقة تقليد المعصوم لانه يقلده وبامر المعصوم
وتجويزه كما ذكر في الفوائد وغيرها وحقق في الكلام ان الحجة هو قول المعصوم وقول المعصوم ليس الا وايضا شغل ذمة
الجاهل يقيني كما عرفت فلا بد من البراءة اليقينية لقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وحصول امتثال الوفي
لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولان التكليف يستدعي الامتثال ولا يتحقق الا بالاتيان المطلق كما هو هو او
يتخصص الامر بالاكتفاء بالظن عوض مطلوبه فلا يعلم انه ممتثل وايضا الموافق للقواعد العدلية ان المؤاخذة
من جهة الفعل او الترك وكذا الثواب الذي بازاء الفعل او الترك انما هو بازائهما ومعلوم ان الجاهل الذي اتفق
مطابقة عبادته للواقع والجاهل الذي اتفق مخالفتها له في الفعل والرياء والتقليد والتقصير احدهما

تفاوت وبمجرد اتفاق المطابقة والمخالفة ليس بفعلهما وبقصدهما واراداتهما لان كلا منهما قصد المطابقة
وعدم المخالفة ومحض الاتفاق كيف يصير سببا للعقاب الطويل والمخلد ان كان المعاقب من دون الذنب
ومنشأ الثواب الدائم الذي وهو بانا اصل المكلف وايضا النية شرط في صحة العبادة فاذا لم يعرف ان العبادة
مطلوبة من حيث فعله كيف ينوي انه يفعلها اطاعة لله او قربة اليه مع انه اطاعة له تعالى ومقرب اليه لانه
لا يعلم لهذا الشخص ان الفعل الذي يفعله هو الذي امر الله تعالى به او لا يعلم انه هو الذي امر تعالى به يكون
عالما جاهلا والمفروض انه جاهل بذلك وان ظن انه المطلوب منه بمجرد تقليد الآباء والامهات او با
ستحسان عقله فكيف ينوي التقرب مع انه لا يعلم انه تعالى راض بالتعويل على التقليد او الاستحسان بل
قد عرفت ان وجوب تحصيل المعرفة وعدم جواز المسامحة والتقصير في المعرفة من المتواترات المعروفة بضرورة
الدين ان كالشمس وغير ذلك مما مر بل ورد انه لا يجوز الاعتماد على الرأي والاستحسان وقول غير المعصوم
او غيره من يأمره المعصوم وايضا العبادات توقيفية موقوفة على النص لا على الظن وعلى الاستحسان وتقليد
من ليس بحجة والخال المقدس الاردبيلي ره من قال بصحة عبادة الجاهل بشرط ان يطابق الواقع وان لم يطابق
تكون فاسدة عنده ايضا لعدم اتيانه بالمأمور به واذا طابقت يكون اتيانا بالمأمور به لان المعرفة ليست
جزء المأمور به ولا شرطا لصحته لعدم ثبوت ذلك بل ثبوت العدم كما يظهر مما ورد في تيمم عمار وطهارة
بعض الانصار وغيرهما الاعتماد كما في الفوائد وذكرنا الجواب عنه ونقول هنا ان اراد المقدس انه لا عقاب
على الجاهل اصلا فقد عرفت انه ليس بجاهل في التكليف وان الاطفال فضلا عن النساء فضلا عن الرجال يعلمون
ان في الدين تكليفات بل يعلمون انه لا بد من معرفتها على ما اشرنا اليه بل ومن يدخل في الدين ايضا يجزم ان
في الدين شرايع وتكليفات بل كل دين كذلك وان الله انزله مؤاخذ في ترك التعلم الذي هو فريضة عليه
لكن عبادته صحيحة ان طابقت الواقع ففيه اولا انه قد عرفت عند الفقهاء وثانيا ان اعتقاد الصحة لا انه
يعرفها من الشرع فانه كان هذا التعلم كافيا للصحة عنده وحصول البراءة ذمته فيلزم من هذا ان يكون ما خالف
الواقع ايضا صحيحة وبرائة لذمته لان تعلم الصحة موجود فيما خالف الواقع ايضا من دون فرق عنده اصلا
بل ربما كانت المخالفة للواقع عنده ان تتعلق كونها صحيحة مع انه لا بد من دليل على كون هذا التعلم كافيا
لبراءة ذمته مع ان الادلة يقتضي عدم الاكتفاء بل وعدم جواز متابعة كل ظن او رأي او استحسان
او تقليد الآباء خصوصا التعلم وجعله حجة على حسب ما عرفت وبالجملة ان بني الامر على ان المكلف لا بد من ان

يوفي امتثاله ويخرج عن العهدة حتى يصيب براءة الذمة فقد عرفت انه لا يمكنه معرفة المطابقة للواقع وتميزها
عن المخالفة للواقع بل يتوهم ان الحال مطابق للواقع فزعمه لا يكون كافيا في البراءة بعد تسليم ان الادلة انما
تدل وان دلت انه اذا فعل المجتهد الذي يقول بالصحة يكون صحيحا فيصير حاله حال الغير جاهل ويخرج من
المفروض انه لا يمكنه تمييز ما طابق الواقع من غيره والشرط من مجتهد انما صحيح بشرط المطابقة لا
بنفس التقليد ايضا وان بني على ان الصحة والخروج يتحقق من غير حاجة الى معرفة الحال ففيه ان امتثال الامر
عرفا انما يتحقق اذا علم الخروج اذ لو اعتقد انه لم يمتثله لا يسمى امتثالا فلا شك في كونه عاصيا والحاصل انه
لا بد من معرفة انه ممتثل ومطيع حتى يقال عرفا انه ممتثل ثم وكذا قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله يقتضي
عدم نقض الحالة اليقينية بالتكليف السابق والاستصحاب ايضا يقتضي ذلك والفقهاء ايضا بناؤهم على ذلك
والمدار في الاعصار والامصار على ذلك وكذا سائر الادلة السابقة يقتضي ذلك فلاحظ ثم حيث ان هذا مع ان
الفقهاء يقولون لا يكفي مجرد المطابقة وهم حكموا ان ذلك تكليف بما لا يطاق وانه مسلم بل عندهم ان امتثال هذا بعد
الفقهاء فمقتضى ذلك عدم الامتثال ما لم يكن مسامحتهم في الدين مع ان الذي يقول بالكفاية يشترط تحقق
المطابقة وعدم كفاية اعتقاد المطابقة فمن اين يدري تحقق الشرط مع ان الاصل عدم تحقق ثم حيث ان
ان الاستدلال بالاخبار لا يخرج من حد الاحتمال ودلالتها على ما ذكره دالة على مفاسده وشناعته مثل قول الرسول صلى الله عليه وآله
لو ان فلانا صنعت هكذا انما اشار جعل المدلول انك لو صنعت هكذا من غير الاخذ من الشرع لكان صحيحا عليه
يكن عليك شيء فيلزم من ذلك ان لا يكون عليه عقاب بترك العلم فريضة على كل مسلم وان يكون الرجوع الى
غير الشرع في العبادات جائزا فلم يكن وظيفة الشرع والرجوع الى غير الشرع لا يكون الا بالرجوع الى الرأي والا
ستحسان ومجرد الجعل والاختراع وامثال ذلك فيكون ذلك حجة ويلزم ايضا الاكتفاء في مقام الامتثال بمجرد
الخيال والاحتمال وعدم الحاجة الى قصد القربة مع ان فعل التيمم الصحيح من غير الاخذ من الشرع محال جزما لعدم
طريق العقل اليه ولا غير العقل بقول … فلا صنعت المحال وبالجملة بملاحظة جميع ما ذكرت لا يبقى تامل في ان
مراد الرسول … الفعل هكذا بالنحو الذي … عقلا وشرعا وليس الا بالاخذ من الشارع ومثل طهارة الاعضاء … من
من الخبر انه فعل الغسل … من الشرع … داخل في الدين وغير التطهير الشرعي وهو
غير محل النزاع ومع ذلك مخصوص بخصوص واقعة لا يجوز التمسك به ولا الاحتجاج انه يلزم ان يكون التشريع في
البدعة جائزا … المدح … العظيم ومثل الامام الذي سلم في الركعتين فقام

فامثاله

فامثاله الجهال كمعنى والمعصوم لكنت اصوب فعلا … واضافة الى كونه لا اخذ من القاعدة
الشرعية فلا دخل له في المقام لانه كان مجتهدا فصوب اجتهاده وهو الظاهر من الخبر وان كان من غير الاخذ من
الشرع لا جرم يكون بمجرد الرأي والاستحسان والاختراع فيكون المعصوم حكم بكون هذه الامور حجة حتى في العبادات
الموقوفة على النص بل … يكون اقوى من الحجة الشرعية وهو انه اذا لم يعلم الصحة شرعا يجب الاحتياط لتحصيل
براءة الذمة اليقينية لا امتثال والوفي وغير ذلك مما ظهر من الادلة المذكورة المعلوم هذه لا تأتي الا
بالاعادة كما فعل المأموم ويلزم ايضا عدم طلب وجوب العلم والمعرفة والاكتفاء في الامتثال بمحض
الجهل والخيال وغير ذلك مما مر من المفاسد وغيره مثل انه كشف … ركعة وبنى على انها عبادة شرعية ونوى
القربة والامتثال على انه لم يظهر عليه دليل شرعي او قاعدة شرعية ان الشارع طلب منه بل … بمجرد الجعل
وكيف يقول المعصوم اني بمجرد الاختراع … وصليت ركعة بقصد القربة وفعلت … ولله
اني اغنيتك دعاء … والمعصوم … من اختراعك فكيف يقول في مثل هذه الفريضة كنت اصوب
فتدبر ومثل … بالميقات جاهلا فانه لا شك في ان المأمور لم يكن عالما بانه ميقات ولم يرد الطاعة
اصلا ولم يقصد القربة فهو مثل الجهل بنجاسة ثوب المصلي وغيره مما تعلق بالعبادة اذ العبادة لا تقع بعض
نيته فلا دخل له في المقام وعلى تقدير التسليم فغاية ما في الباب ان الجهل في هذا الموضع ايضا معذور لا
نزاع في انه في بعض المواضع يصير الجهل معذورا الا ان كان الجاهل مطلقا صحيحا هذا على تقدير صحة الخبر وكونه
… لا بد ثم اعلم يا اخي ان الله تعالى ورسوله والائمة … في ايجاب طلب العلم والفقاهة والمعرفة ولا
… الاخذ من الشرع وغير ذلك مما اشرنا واكد في غاية التأكيد وشدد في نهاية التشديد كي يصح عباداتهم
واعمالهم ولا يزيد … بزيادة البعد عن الطريق فيضلوا ويهلكوا وكذا فعل الفقهاء في كل عصر ومصر
ومع ذلك نرى العوام يسامحون في الدين … عباداتهم مخالفة لنهج الشرع فكيف يجوز تسهيل ما شدده
الله والحجج … في التأكيد فيما اكدوا وتجرئة العوام وتغريرهم والله تعالى يعلم ويمكن ان يقال انه حصل للعامي
ظن قوي بكون ما فعله على وفق الشرع وما افتى به الفقهاء … تقصد الامتثال والقربة
حين شرع في الفعل ونوى قربة الى الله ثم عرض فعله على المجتهد … انه صحيح فعلم من هذه موافقة ظنه
للواقع وعدم خطائه … يحصل امتثاله والخروج عن العهدة به سيما اذا صرح المجتهد بالكفاية ويمكن ان يقال
ايضا انه وان لم يخرج عن العهدة حال الاداء لان القضاء بفرض جديد ولا دليل على وجوب القضاء مع تحقق

المطابقة لان القضاء يثبت بفوت الفعل والظاهر من الفوت الترك نفس الفعل لا ترك المعرفة بانه فعل و
يمكن ان يرد بمثل هذا في الاعادة ايضا بان المعرفة شرط لثبوت الامتثال والخروج عن العهدة ثم في الادلة حتى
يعرف الحال لان ما ذكر ايضا لا يخرج عن الاشكال ومن العجائب ان بعض الاخباريين صرح بانه لا يجوز في المسائل
الشرعية ان يستند الى غير نص المعصوم ولا يكتفي فيها بالاستناد الى الاجماع وغيره من ادلة المجتهدين ويشنع على
من يكتفي بها بانه ليس نص المعصوم فكيف يكتفي في الشرعيات بغير نصه ومع ذلك يكتفي العامي الجاهل ان يستند
الى رأيه واستحسانه او يستند الى قول كل عامي فاسق او غير ذلك مما ليس بنص المعصوم ولا قول العامي
الفاسق عن اجماع جميع الفقهاء وان ظن الجاهل ورأيه واستحسانه من ادلة المجتهدين ثم والعجب من
هذا استدلال بعضهم على الصحة بعموم رفع عن امتي ما لا يعلمون وامثاله ولا يتفطن بان هذا العموم يقتضي
ان يكون عباداته الفاسدة كلها صحيحة شرعا واني رأيت من الجهال من لا يعرف من الصلاة سوى القيام
والقعود من دون طهارة ولا قراءة ولا سجود ولا تشهد بل اعتقاده ان قيامه وقعوده ما لا حق لها كل
… يكون اولى ويقول هذه صلوتنا واما صلوة العلماء والصلحاء فغير هذه ولا حاجة الى العبادة ان الجهال
… احد ايضا ما يقتضيه كل جاهل اعتقد في الدين حكما بمحض اختراعه بل يكون … احكاما
فاسدة وهو يعتقد شرعيتها بمحض جهله او تقليد الجهال ويخترع عبادات بكيفيات عجيبة كما نرى ذلك
على النساء او في الرجال ايضا يكون جميع ذلك صحيحا شرعيا من جهة ان الرسول قال رفع … مما اقتضى ذلك
ان عبادات اهل السنة جهالهم بل علمائهم يكون صحيحا حتى انه عند جهلهم قتلوا واسروهم وسبي نسائهم و
استحلال … من اقرب القربات عند الله تعالى فيلزم ان يكون صحيحا موجبا للثواب ولا يكون فيها عقاب
لانهم من الامة مع انه يتحقق امثال ذلك من جهال الشيعة ايضا مما يقتضي ان العوام لو تركوا جميع عباداتهم
التي ما اخذوها من الفقيه لا يكون اثمين بقول الرسول … رفع اذ كان مقتضى هذا انه لا اثم ولا مؤاخذة
لان عباداتهم واحكامهم صحيحة شرعا ومقتضى الحديث جواز الترك لا الصحة شرعا فان قالوا انهم عالمون بانهم
مكلفون سيما بالعبادات والواجبات المعلومة بالضرورة فلا شك في ان التكليف عبارة عن اشتغال ذمتهم فيستدعي
البراءة والخروج عن العهدة ولا يتحقق ذلك الا باتيان ما كلفوا به ولا يمكن ذلك الا بمعرفة وبعد المعرفة
يخرجون عن الجهل وعن محل النزاع والقول بان كل ما توهم يكون صحيحا وكذلك تقليد كل جاهل يكون
مما لا يصلح ان يصدر من عاقل   اعلم ان الفقهاء يجوزون البدل الشرعي عن المبدل منه الشرعي في احكام ذلك

البدل

البدل منه الشرعي الا ما يثبت خلاف ذلك من الشرع مثلا يحكمون في التيمم بوجوب البداءة من الاعلى في المسح
وترتيب اليدين بتقديم اليمين على اليسار وغير ذلك وكذا وجوب الاخفات في التسبيح بدل الحمد في الركعتين
الاخيرتين وغير ذلك مما لا يحصى والظاهر ان دليلهم هو الفهم العرفي لانه يرى ان … عمل في التراب … تمرغ
في تيمم … من اهل العرف واللسان ولعلك بملاحظة محاورات العرف و
معاملاتهم يظهر ذلك عليك وبالجملة اي موضع اتفق تحقق الفهم العرفي يمكن الاستناد والاحتجاج ولما كون
الامر كذلك كليا فحصل ويحتاج ثبوته الى تامل تام وقد عرفت في الفوائد اعتبار الفهم العرفي وكونه حجة فلاحظ
وتامل   اعلم انه يتعارف الآن ان العلماء يستدلون على صحة العقود بالآية بقوله تعالى اوفوا بالعقود
وقوله … المؤمنون عند شروطهم ولا يخفى من اشكال اما قوله تعالى اوفوا بالعقود ان بني على معناه اللغوي اي عقد
عقد فيها … واحد منهم يجب الوفاء به … شرعيا داخلا في دين الرسول شرعا
… وضبط وحصر فيه انه لا يخفى … ظاهرة يلزم ان لا يكون المعاملات وعقودها على النهج
المقرر في الفقه والمسلم عند الفقهاء من انحصارها شرعا في البيع والصلح والهبة والاجارة وغيرها من
المعاملات المعروفة المضبوطة والمقررة المعروفة المثبتة في كتب الفقه بل يلزم عدم الانضباط شرعا في
المعاملات اصلا ورأسا وعدم الانحصار في كيفيته ونحو ذلك مطلقا فان بني على انه خرج ما خرج بالاجماع
او النص وبقي الباقي لزم التخصيص الذي لا يرضى به المحققون لخروج الاكثر بل الباقي في جنب الخارج في
غاية القلة بل بمنزلة العدم وان بني على ان المراد العقود المتحققة الموجودة المتداولة في زمان النبي
يشكل الاستدلال لانه فرع ثبوت التداول والمتعارف واما قوله المؤمنون عند شروطهم فالامر فيه
اشكال لما صرح المحققون بانه محمول على الاستحباب وان كان بعضهم يستدل به والظاهر انه غفلة منهم
والمعرض التأييد ومع هذا يشكل … الاستدلال بالآية لان المدار في تصحيح كثير من المعاملات
بل كل المعاملات عليه ويمكن ان يقال المراد العقود المتحققة الموجودة في زمان الشارع … لا شك في كون
ماهية البيع والصلح والهبة وغيرها مما ضبط في الفقه كانت متحققة في زمان الشارع … فقه
ولا اشكال عند الفقيه انما هو في الحكم بصحتها شرعا وان لها شرطا شرعيا للصحة ام لا فيتمسك في الحكم بصحتها
بالآية وكذا بعدم شرط للصحة الا ان يثبت من الدليل الشرعي اما الصحة فلانه يوجب الوفاء فلو لم يكن
صحيحا شرعيا لما امر بوجوب الوفاء لانه ظاهر في الامضاء والتقرير واما عدم الشرط فللعموم ولا

طلاق لكنه يشكل الاستدلال بها على العقود الجائزة مثل الشركة والمضاربة ونحوهما لعدم وجوب الوفاء بها لما
كان ان يحصل المراد وجوب الوفاء بمقتضاها في موضع ثبت المقتضي لا في موضوع لم يثبت وكذا لا يمكن الاستدلال
بها على صحة العقد الذي لا يمكن للعاقد الوفاء بمضمونه لانه ليس بشيء يتاتى للعاقد الوفاء به مثل عقد الولي
بنفسه الوصية مستغرق بما او مثله لعدم تاتي تمتع بها لانه امر يتاتى للمولى الوفاء به والخروج عن عهدته
واما الثمرات التي يكون فرع ثبوت الصحة ومشروطة بها مثل حلية النظر الى امهاتها فلا يمكن الاستدلال عليها
للزوم القدح انها ليست بيد الولي ولا من الاحكام التكليفية حتى يقال يجب على الولي الوفاء بها من الاحكام
الوضعية الغريبة شرعا مع ان النظر الى الام ليس بيد الولي قطعا لانه ان كان حلالا فحلال او لا فلا من غير مدخلية
للولي اصلا بل لا حاجة الى الخطاب بكشف الوجه للمتمتع من الولي مع انها ايضا ليس باختيارها حلية النظر ومنه
مع انها ليست بطرق العبد قطعا وقد كتبنا في هذا رسالة مبسوطة وبما ذكر انه لا يمكن الاستدلال بها وبنظائ
رها على صحة عقود الصبيان ومعاملاتهم كما بعض المحققين غفلة لعدم وجوب شيء عليهم وعدم
خطابهم بالواجبات بل يشكل الاستدلال باية احل الله البيع ايضا للسياق حيث قال وحرم الربا فمهاة
الاحلال ايضا ظاهر في كونه بالنسبة الى من هو بل لان يحرم عليه الشيء فافهم جزاءه انه مطلق والمطلق
ينصرف الى الافراد الغالبة فتامل   الواجب الذي له اجزاء اذا كان بعض اجزائه غير ممكن الحصول او
حصوله في غاية المشقة بحيث يستلزم الحرج فهل يسقط وجوبه بالمرة الا ان يدل دليل على وجوب الاتيان
بما بقي مثل وضوء الاقطع ونحوه مما دل الاجماع او الاستصحاب او النص على وجوبه او يجب الاتيان بما بقي
الا ان يدل دليل على عدم وجوبه مثل الصلوة بالقياس الى الركعات وما ماثلها من الاجزاء وكذا الصوم و
واشباههما من الواجبات التي وقع الاجماع او دليل آخر على عدم مشروعية بعضها منفردا والظاهر كثير من
فقهائنا الثاني لقول النبي اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وقوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور
وقوله ايضا ما لا يدرك كله لا يترك كله والاخبار الثلثة يذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه
القبول وعدم الطعن في السند اصلا ونقلت في عوالي اللئالي ومشهورة في السن جميع المسلمين يذكرونها
ويتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير مع جريان الاستصحاب في كثير منها بل جلها لو لم نقل
كلها وظاهر بعضهم لا وكان الواجب هو المجموع من حيث المجموع وما بقي ليس هو المجموع فلا وجه للحكم بوجوبه مع
ان الاصل براءة الذمة واما الاخبار فيطعن في سندها او ربما يطعن في الدلالة لتبادر البعض ليس من المامور به

وكذا

وكذا الكلام في الخبرين الاخيرين ويحمل المحل عليها اذا كان المطلوب متعددا والمتعدد كل واحد مطلوبا لا مثل
في ان الاحتياط في الثاني لو لم نقل بجوازه بحسب الفتوى والظاهر عدم جريان هذه القاعدة في الاجزاء العقلية
لاتحادها في الخارج وبساطتها وكون التعدد في ظرف تحليل العقل وكون وجود احدها عين وجود الآخر
وربما قيل بجريانها ايضا في بعض الموارد لعله لا يخلو عن الاحتياط فت   الواو لا تفيد الترتيب على المشهور
والاقوى كما حقق في محله وقيل بافادتها وهو ليس بشيء واما الترتيب الذكري فربما قيل بان الترتيب شرعا
يجب الحكم الشرعي وربما كان نظره الى ان الفاعل لا يختار بغير مرجح فاذا كان شارعا فالمرجح يكون شرعيا
وفيه نظر ظاهر لانه لا بد من تقديم وتاخير على اي تقدير فاختيار صورة ربما يكون من جهة كونها احد المخير
والترجيح في الاختيار ويكفي كونه مرجحا ما اي مرجح شرعي يكون ولا يتوقف على كونه حكما شرعيا وان كان الفاعل
هو الشارع اذ لا يلزم ان يكون كل ترجيح منه بمرجح شرعي يكون حكما شرعيا مع ان طريقه في مكالماته ومخاطباته
بطريقة العرف واللغة كما ذكرنا في الفوائد واهل العرف لا يفهمون ذلك كما ان اللغة ايضا لا يقتضي ذلك فكيف
يكتفي في الايصال والابلاغ والبيان واتمام الحجة عليهم بما ذكر مع انه شيء لا يصل نوع العلماء والبلغاء فكيف عامة
المكلفين نعم ورد في غير واحد من الاخبار المعتبرة المفتي بمضمونها الحجة عند الاصحاب انهم قالوا ابدا بما
بدأ الله به مشيرين الى ما بدأ به في القرآن وآكدوا ذلك في مواضع خاصة مثل الوضوء والصفا والمروة وعلى
ماهو بالى او غير ذلك الا ان المحقق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل فيظهر منه هذه القاعدة
في الترتيب الذكري الذي هو في القرآن مترتب بحسب الحكم الشرعي ويؤيده ان في القرآن اشارة للاذكراه
المخالف فتم   قد ذكرنا في الفوائد ان العبادات توقيفية لعدم معرفة ماهيتها الا من نص الشارع او فعله
وذكرنا ايضا ان بيانها اذا كان ببيان اجزائها لا يكون الالفاظ الدالة على الاجزاء توقيفيا بل يرجع فيها الى العرف
واللغة لعدم الاجمال فيها وعدم الجهل بمعانيها وانسياق الذهن منها الى معانيها وفهمها منها فعلى هذا لو كان
التكليف بعبادة او كان بالذات تكليفا وخطابا بالاتيان باجزائها لا يكون فيها اجمال كلما يفهم من الاجزاء بحسب العرف
يكون مكلفا به والاصل عدم جزئية جزء او شرط وكل ما لم يثبت ويكون حال هذه العبادات حال المعاملات كما
قال صاحب المدارك ان هذا المعنى في الوضوء بان الله تعالى امر بغسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين كيف
كان الغسل والمسح فلا اجمال اصلا فما ثبت من دليل اعتباره مثل الترتيب والموالاة والنية وغير ذلك نقول
به وما لم يثبت فالاصل عدمه ولا حاجة الى بيان فعلي او قولي كما هو الحال في العبادات لكن غير خفي ان سورة المائدة

آخر سور القرآن نزولا والوضوء كان في اول الشريعة واجبا فلا يكون انشاء التكليف بالوضوء من قوله تعالى في سورة
المائدة هذه الاية وليست بيانا للماهية لانهم كانوا يطلعون في ذلك الزمان بوضوئها والان البيان لا بد ان يكون
وافيا محيطا بجميع المبين والاية ليست كذلك قطعا فتم   لا تامل لاحد من الفقهاء في ان شغل الذمة اذا كان
يقينا فلا بد من البراءة اليقينية وادلته متعددة متكثرة ذكرناها في الفوائد نعم ربما يكتفون في تحصيل البراءة
بالبراءة بالظن الاجتهادي الحاصل بجميع شرائط الاجتهاد بناء على حصول اليقين منزلة المجتهد بحوله سوي وهو
يقيني وجداني بعنوان هذا ما حصل بظني وكبرى يقينية وهي ان كلما حصل به ظني فهو حكم الله تعالى يقينا في حقي
وحق مقلدي وقد اثبتنا الكبرى في الفوائد فالنتيجة يقينية وربما تمسك بعضهم باصل البراءة لانه لا يحصل
اليقين باشتغال الذمة بما نفوه بالاصل بناء على ان القدر الذي يثبت اشتغال الذمة يقينا هو الذي ثبت من
الاجماع والنص وان بدون ذلك لم يثبت اشتغال الذمة اصلا والاصل براءة الذمة فالقدر الذي يتيقن اشتغال الذمة
به يحكمون بوجوب تحصيل البراءة اليقينية له والقدر الذي لا يحكمون بتحصيل البراءة له يحكمون بعدم اشتغال
الذمة به اصلا واما بناء على ان التكليف بتلك العبادة يثبت اولا وبالذات بالامر بالاتيان باجزائها مفصلة
كما نقلناه في الفائدة السابقة او لانهم يقولون بجريان اصل البراءة في الماهية المجملة ايضا اذا ثبت قدر منها بالا
الاجماع والنص وانه لا يتحقق التكليف بالمجمل اصلا والتكليف انما يكون بالمبين فتامل كما نقلناه عنهم في الفوائد
وذكرنا انه خلاف مذهب البعض لا شعر ذكرناه دليلا كاشفا ومن هذا توهم بعض ان القاعدة المذكورة وهي ان
شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ليست مسلمة عند الكل وليس كما توهم كما لا يخفى على المطلع
المتامل   قد ثبت الاحتياط عند المجتهدين ووجوب تحصيل البراءة اليقينية لان الاحتياط عندهم من
المستحبات وانه انما يكون اذا حصل ظنه الاجتهادي بكفاية شيء الا ان الاوفق شيء آخر مثلا ان نتيجة ظنه ان
الظن في الركعتين الاولتين مثلا يكفي ويصح الا ان بعض الفقهاء يقولون بعدم جواز التعويل عليه فيهما
فيظهر ذلك من بعض الاخبار وان كان الاظهر عندهم الكفاية عندهم يحكمون بحسن الاحتياط باعادة تلك الصلوة
وايضا الاصل براءة الذمة من تكليف حتى يثبت من دليل تام شرعي لكن ربما يرى ان بعض الادلة الناقصة
يقتضي تكليفا يظهر من دليل احتمال تكليف او الدليل الدال على التكليف معارض بما يقاومه يحكمون بحسن
الاحتياط باتيان ذلك التكليف ونفسه على ذلك والاحتياط يحكم به العقل وورد النقل مثل قولهم احتط
لدينك بما شئت وقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وكون الامر للاستحباب من جهة تعارض الاخبار والاخبار

لا يكون

وكلام لذي حقق في محله نعم الاخباريون بعضهم يحكمون بوجوب الاحتياط في بعض المواضع كما اشرنا في الفوائد
والمجتهدون ربما يقولون يجب الاحتياط لكن مرادهم في الموضع الذي لم يتحقق ظن اجتهادي وربما يقولون في
الموضع الذي وقع الاجماع على وجوبه مثل ركعات الاحتياط في الشك في الصلوة وليس هذا على قاعدتهم لانه واجب
بالاصالة لا انه يفعل احتياطا ونظيره الحال في سابقه   الامر لا يدل على الفور ولا على التراخي كما لا يدل
على الوقت اجماعا ثم ان كان قرينة على ان المطلوب فوري يفوت الفور بفوت المطلوب ولا يمكن التمسك بقولهم
الميسور لا يسقط بالمعسور ونحوه كما عرفت نعم ان ظهر من الدليل ان الفور مطلوب زائد على نفس الطبيعة
فيفوت انه لا يفوت مطلوبية الطبيعة وان احتمل الامرين فالاصل عدم تعدد المطلوب والاحوط البناء على التعدد و
كذا الكلام في الموقت ولذا اخترنا ان القضاء بفرض جديد كما اختاره المحققون منا لا انه تابع للاداء ولكن
قد عرفت ان هذا انما اذا ظهر كون المطلوب مقيدا بالوقت واما اذا كان الوقت زيادة مطلوب مع يقول بانه
لقضاء تابع للاداء واما اذا احتمل الامرين فقد عرفت حاله ثم لا يخفى انه على اي تقدير سواء قلنا ان القضاء بفرض
جديد او تابع للاداء لا بد من تحقق الفوت حتى يتحقق القضاء ويحكم بانه قضاء لان القضاء تدارك لما فات فان
لم يتحقق فوت اصلا بوجه من الوجوه يكون الواجب فرضا جديدا ابتدائيا كصلوة الظهر بعدها في اول وقتها
فانها ليست بقضاء بالنسبة الى ما قبل الوقت قطعا واجماعا ومن هذا يحكمون بان لم يدرك من الوقت بمقدار
الصلوة ومقدماتها ثم فاتته لم يجب القضاء بالنسبة اليه لعدم تحقق الفوت وربما يفرقون بين شرائط
التكليف مثل دخول الوقت والبلوغ والعقل مما لم يتحقق المكلف به في الخارج مثل النوم والنسيان وغيرهما
من اسباب عدم التمكن والقدرة والفرق بين المقامين خفي في بعض المقامات مثل عدم التمكن من
الطهور هل هو مانع من تحقق المطلوب في الخارج فيتحقق الفوت من جهته ويتحقق وجوب القضاء من عموم
ما دل على وجوب قضاء ما فات من الصلوة وان التمكن من شرائط التكليف كالوقت وما ماثله فلا
يتحقق ح فوت حتى يقول بوجوب القضاء من العموم المذكور ويظهر من كلام بعض الفقهاء قوله بالاول
ومن بعض آخر قوله بالثاني ولعل الاول اظهر كما لا يخفى على المتدبر ومثل الحيض لا يعلم انه مانع والشارع
اسقط وجوب القضاء عنها في خصوص الصلوة تفضلا او عدم شرط فاوجب قضاء الصوم وسماه
قضاء مسامحة فانها بالنسبة الى الصوم مانع جزما ولا ثمرة في هذا بعد ثبوت القضاء في الصوم وسقوطه
اجماعا من الصلوة كذلك الا اذا ادركت من الوقت طاهرا باقل من مقدار الصلوة ويتوقف عليه لكنه

الظن انه لا اشكال فيه ايضا وانه يعتبر في وجوب القضاء ادراك مقدار الصلوة وما يتوقف عليه من طهارة بحيث لا يكون قضاء حال الظهر فيدخل في العموم فتم جدا ويرد ذلك وورد الاخبار في هذا الباب وليس المقام مقام تحقيقه قد ذكرنا في الفوائد ان القياس المنصوص العلة حجة مطلقا لفهم العرف وكون البناء في الاخبار على محاورات العرف وتفاهمهم قال بعض المحققين بحجية ما هو حجة لترتب مثل الحكم بعدم الاعتناء بحال كثرة الشك في الوضوء وغيره من الواجبات بسبب ما ورد منهم في حكم كثير الشك في الصلوة لا تعود الخبيث من انفسكم فتطوه نقض الصلوة فان الشيطان خبيث معتاد لما عود هذا او امثال ذلك والحق انه حجة اذا كان بحيث يفهم اهل العرف او يكون المناط منقحا والا فلا واما اذا لم يصل الى هذا الحد فهو يصلح لتأييد دليل شرعي وتقوية ترجيح اذا افاد ظنا والفقهاء ربما يجعلون القياس المفيد للظن مؤيدا مطلقا وان اتفقوا على عدم حجيته وحرمة العمل به بان يكون دليل الحكم ومستنده المستثنى الواقع عقيب الجمل المتعددة وكذا الخاص والمخصص عقيب عمومات متعددة وكذا القيد عقيب اطلاقات متعددة ويكون كل واحد مما ذكر صالحا للرجوع الى الجميع كما هو صالح للرجوع الى خصوص الاخيرة ولا قرينة معينة فالاخير مخصص ومقيد اجماعا وجزما لحصول الفهم قطعا واما ما تقدم فالمشهور عدم الرجوع لاصالة بقائه على الحقيقة والاطلاق والعموم حتى يثبت خلافه باحتمال الرجوع لا يثبت وربما ادعى بعض الوضع للرجوع الى الاخيرة خاصة وهو بعيد كما ادعى بعض الوضع للرجوع الى المجموع فهو ايضا بعيد لان الظاهر عدم تحقق وضع في خصوص المقام بل هو مقامات الاستعمال فلا يكون موضوعا لكل واحد من الامرين بعنوان اشتراك اللفظ كما قال بعض ولا بعنوان اشتراك المعنى اعم من ان يكون الوضع عاما والموضوع خاصا او الوضع عاما والموضوع له ايضا عاما كما قال بعض المحققين من المتاخرين انه يحتمل الرجوع الى الجميع قطعا العدم بثبوت الوضع بخصوص الاخيرة مع الاحتمال لا يظهر الشمول لهذا الخاص ويحصل الشك في ان المراد ايضا ويرتفع الفهم ولا اصل لعدم تعلق الحكم به ايضا واصالة الحقيقة لم يثبت لنا دليل على اعتبارها وحجيتها بحيث ينفع مثل المقام لان العرف الناس حجية ما هو ظاهر ومظنون المراد منها بالنسبة الى العلم بالاصطلاح واما ان يزيد منه فلم يثبت فان كان العمومات المتقدمة مقتضاها نفي الحكم والتحليف فهذا راجح لان الاصل خارج ومقتضى هذا ان الالفاظ ينصرف الى الافراد المتبادرة خاصة كما ذكر من بعض من الفوائد ولعله الاقوى ويظهر وجه ان العمومات التي لا تامل في حملها الى المتبادرة وغير المتبادرة جميعا فعدم التامل انما هو من اجل اجماع كالوضوء وصحة بالة

ما يكون دالة العلة الظاهرة كالامر اكرام المؤمن لتقيه تقليد المجتهد انما يجوز ويصح شرعا في الاحكام الشرعية الفرعية وموضوعاتها التي هي العبارات الشرعية لا موضوعاتها التي ليست بشرعية للادلة الكثيرة الدالة على منع العمل بالظن والتقليد في الحكم الشرعي الفرعي وموضوعاتها التي هي وظائف الشرع بالدليل الذي ذكرناه في العوائد بل هو ادلة متعددة ويبقى الباقي تحت المنع فادلة المنع ايضا ذكرناها في الفوائد بل ذكرنا ايضا في مسئلة عدم معذورية الجاهل في الفوائد عدم الجواز التقليد في اصول الدين مع ان الايات والاخبار واردة في المنع عن التقليد فيه بالخصوص والاجماع واقع على ذلك من الشيعة كما نقلوا والخلاف من اهل السنة على جواز التقليد ودافقهم شاذ من متاخرى الشيعة مع ان الخطاء فيهما مسون على الظنون فكيف يصح الابتناء عليها فيه مع ان الخطاء فيه يوجب الخلود في النار والقتل والاسر والسبي والتملك وامثال هذه الدار مع ان الكفار حصل لهم الظن بل ربما يكون اقوى مما حصل للمسلمين واشتراطه مطابقتهم ظنهم للواقع غلط واضح لانه ان اريد انه لا بد من ان يحصل لهم العلم بالمطابقة فهذا ينافي كونه ظنا وان اكتفى بالظن بذلك فالظن كان حاصلا لهم وان اريد يجب نفس الامر لانه يحصل لهم العلم والظن بذلك فهذا تكليف بما لا يطاق وان اريدت ان المعتبر في تحقق الايمان هو تحقق المطابقة فان تحققت يكون مؤمنا والا لا يكون مؤمنا فهذا تصريح بعدم جواز الاكتفاء بالتقليد وعدم اعتبار التقليد وان اللازم تحصيل الجزم بالمطابقة وبالجملة عدم جواز التقليد ودليله في غاية المتانة والموضوع كما عرفت مما ذكرنا هنا وما ذكرنا في الفوائد ومن هنا يظهر عدم جواز الاعتماد على الظن في اصول الدين من غير جهة التقليد ايضا فما يرى عن بعض العلماء من الاعتماد على اخبار الاحاد وظواهر الايات وان جماعة الصوفية من الاستناد الى التخمينات والخيالات والتشويهات ظاهر الفساد بل غالب الفساد في اصول الدين من الاتكال على الظن والتخمين ومتابعتهما كما لا يخفى على من له ادنى تامل فيجب المجوزون التقليد ان الذي يظهر من الاخبار ان الرسول كان يكتفي بمجرد القول بالشهادتين وغيرهما انما يعتبر في اصول الدين من غير مطالبة برهان للدليل وهذه الحجة يرجع قطع النظر عن عدم ارتباطها بالمقام لان مجرد القول غير حصول الظن ضعيفة من وجوه الاول ان الادلة الدالة على عدم الجواز منها يقيني عقلي ومنها نقلي يقيني كما عرفت والظن لا يعارض اليقين والنقل لا يقاوم العقل والثاني انها لو تمت لزم عدم اعتبار الظن ايضا ولم يقل به احد بل يلزم كون الاسلام والايمان

هو الاظهار فقط وان كان المظهر شاكا بل وان كان ظانا حقيقة خلاف ما يظهر بل وان كان جازما بالعدم لان كان الرسول يكتفي من المنافقين ايضا باظهارهم من دون تفاوت بينهم وبين غيرهم في الاكتفاء الذي ذكرت فان اردت من الاسلام الظاهري فلا تامل لاحد في انه يكفي مجرد الاظهار لو لم يكن معتقدا بعنوان الجزم ببطلان ما ظهر فضلا عن الشك فضلا عن الظن بالحقيقة فلا يدل على اعتبار الظن والتقليد اصلا وان اردت انه بمجرد الاظهار كان يحكم بالاسلام الواقعي والايمان الباطني فلا نسلم بل الذي يظهر خلاف ذلك كما هو ظاهر ولئن تنزلنا فظهور الخلاف من هاتين ولئن تنزلنا فظهور ذلك من الاخبار المتواترة من اين والثالث ان غاية ما يحصل على تقدير التنزل هو الظن والظن لا استناد الى ذلك بموجب الدور او التسلسل اذ الكلام في اكتفاء الظن وعلى تقدير التنزل وتسليم دعوى العلم مما ذكرتم فلا شك في عدم انحصار ما ذكرناه من كلامه تعالى تقدير تسليم التمام الرجحان من اين ولو سلم الرجحان فكونه بحيث يورث اليقين من اين والظن قد عرفت حال الدوران سلمنا لكن نمنع افادة العلم والتابع ان النبوة هي المعجزة والاطلاع الحاضرين عليها في غاية السهولة بل كانوا اعلم منا البتة والفرق الذي كان مصداقين به من اصول الدين كان علمهم به من قول الرسول وايضا كذلك وهذا يكفي لكونه دليلا قطعيا او تقليدا الرسول بعد ثبوت رسالته بها ولا تقليد ولا يتوقف بثبوت النبوة منها اعلم العلم بوجود الله تعالى وعموم علمه وقدرته وحكمته كان نقول من العلماء من يقول بعدم التوقف وعلى تقدير التوقف نقول لا شك في انهم كانوا عالمين بالامور المذكورة غير متاملين فيها اصلا ولذا بمجرد ثبوت المعجزة كانوا يجزمون بما كانوا ابدا مشتبهين ولا ان تشرا احد منهم احدا من الانبياء في شيء منها اصلا اما لكونها من الفطريات على ما قال جمع من العلماء وهو الاكا لا يحق على المتدبر ويظهر ايضا من الحديث الوارد عن الصادق عليه السلام هذا وكتب الحارثي وكلون مقدماتها في غاية السهولة كما قال اخرون او لان ذلك حصل لهم به الدليل كما هو محتمل وظهر حقية ما عليه الشيعة وبطلان ما هو المعروف عند اهل السنة نعم البحرين يقولون بان القائل ان لا اسما له تقليد الا انه مؤمن واقعا اذا طابق اعتقاده الواقع بالجهة المذكورة عن اهل السنة في جواز التقليد وفيه انه ان تم فالظاهر الجواز وعدم الاثم ايضا وان يبنى على ان الدليل اليقيني يصرف عن الظاهر فيمكن ان يحمل الاسلام المقبول عندهم هو الاسلام الظاهري لا الواقعي من جهة كونهم آثمين قطعا وبالجملة لا ثمرة للنزاع بالنسبة الى المجتهد الا تعليم الاحكام

شان المجتهد المعاملة مستحقين ان يكونوا مسلمين في الواقع واما الثواب والعقاب والجنة والنار فهو امر من الله تعالى والنجاة بالنسبة اليهم موجود مستحق يقينا انه غاية ما يكون انهم مرجون لامر الله وليسوا بالمشركين قطعا واجماعا ولا كافرين ما دام اتفاقا بل هم من المسلمين يقينا وفاقا ويعاملون معاملة المؤمنين بلا تامل فتامل جدا ومما ذكرنا ظهر وجه عدم تجويز المجتهدين ان يقلد المجتهد مجتهدا آخر نعم يجوز له في مقام تعويله على الظنون والامارات بعد بذل الجهد في التحري وتحصيل الاقوى لانه نوع ظن وامارة فهذا التقليد في الحقيقة اجتهاد وظهر ايضا وجه عدم جواز التقليد في الموضوعات فما يفعله بعض من يدعي الاجتهاد من الامر بتقليده في الموضوعات ايضا غفلة منه او تخمين مثلا يقول فلان عندي عادل فصلوا خلفه واقبلوا قوله وشهادته او يقول فلان مات فاقتسموا امواله او تزوجوا زوجته الى غير ذلك من امثال ما ذكر نعم ان كان عادلا وجب بعنوان العلم واليقين يكون شاهدا واحدا تعتبر شهادته في مقام اعتبار الشهادة بعد استجماع جميع شرائط القبول ومنها ان يكون مستندا على الحس لا الحدس كما هو المشهور عند الفقهاء نعم يعتبر تقليده في مقام اعتبار الظن والتخمين ولذا يجوز دون التقليد في معرفة القبلة بعد العجز عن العلم والامارات القوية فيجوز ان يقلد المجتهد العامي فضلا عن المجتهد بل ربما يجوز تقليد العامي دون المجتهد اذا كان العامي ابصر والظن الحاصل من قوله اقوى فهذا التقليد ايضا يرجع الى الاجتهاد لا انه تقليد اصطلاحي قد ورد في الاخبار ان الشيعة كانوا يقولون في الحديث الذي وافق التقية اعطاك من جراب النورة وقيل مرادهم تشبيه المعصوم بالعطار وكانوا يبيعون اجناس العطار بجرابه وكان النورة ايضا يبيعونها في جرابها فاذا العطاء التقية لو اعطاه التقية من جرابها اي مما لا يؤكل ولو اكل لقتل بالقاتلة فيه وفيه رفع الغاردات وامثالها وقيل النقباء المخرجوا في اواخر من بني امية في خراسان وظهر والدعوة لبني عباس بعثوا الى ابراهيم الامام منهم بقبول الخلافة فقبل وهو بالمدينة وكانت سائر البلدان في تحت سلطنة بني امية وحكمهم سوى خراسان اذ ظهر فيها النقباء كانوا يقاتلون ويحاربون ولما اطلع بنو امية بقبول ابراهيم الخلافة اخذوه وحبسوه خفية ووضعوا جراب النورة على فمه فخنقوه فصار مضرب المثل بالنسبة الى من ترك التقية وتاركها وكان هذا الكلام من الشيعة الى هذه الحكاية منها وربما يقول المعصوم ان الامر كذا او ترى في الخارج انه ليس كذا وان الظاهر ان المراد في الغالب كذا واذا كان واقعا يكون في الغالب كذا لانه الموافق لطريقة المحاورات

العرفية ولانهم منزهون عن الخطاء فرادهم ماهو المتعارف بل بناء الفقه على ذلك على ذلك مثلا قالوا
دم الحيض اسود وان دم الاستحاضة اصفر وان المني دافق مع الشهوة والوجه من قصاص شعر الراس الى
الذقن الى غير ذلك مما لا يخفى وان لم يكن في الغالب كذلك فالظاهر انه مجاز وتشبيه مثل الطواف بالبيت
صلوة والفقاع خمر وتارك الصلوة كافر والناصب من نصب لكم العداوة مما لا يخفى والمراد التشابه
في الحكم الشرعي اما في الجملة فيحمل او عموما فيحمل او يحمل على الاقوى التي اشرنا في الفوائد الحائرية وجه
ما ذكرناه من ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة والغالبة من ان الائمة كانوا يتكلمون على طريق
محاورات العرفية كما حقق في محله واهل العرف يتحاورون كذلك مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة
والاصل عدم النقل مع انه لو كان منقولا لشاع وذاع لان النقل لغرض التفاهم ولم يثبت اصلا بل الفقهاء
طريقتهم البناء على المجاز والشايع خلاف ذلك مع ان في ثبوت الحقيقة الشرعية خلافا مع ان القائل
بالثبوت انما يقول به فيما اخذ اصطلاح المتشرعة حقيقة في المعنى الشرعي ومنقولا من اللغة اليه بل بان
النقل والحقيقة من الشرع لا فيما ليس كذلك بل عند المتشرعة خلافا في ذلك فعلى فرض ان يكون الشارع
نقل لكن لم يطلع عليه او اغلب اصحابه لا ينفع قطعا لان فهم المطلع يبنى على اللغة والعرف جزما فيكون مراد
الشارع منه هو الذي يفهم بلا شك ومن اين يعرف ان الراوي اطلع عليه ام لا مع ان الاصل عدم اطلاعه
وبقاء ما كان على ما كان ثم انه ربما يكون المراد مما ذكره المعصوم انه كذا انه كذا شرعا لا بحسب الاسما
هو وظيفة الشارع مثل الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية وموضوع الاحكام اذا كان عبارة لكونها لو
تبينت لا بحسب غير ذلك قطعا لانه يستلزم الكذب الا ان يكون المراد الغالب والمجاز على حسب ما عرفت
وصاحب المدارك توهم اتحاد ما يكون المراد عند الغالب ما هو المراد منه شرعا ووقع منه الاشتباه وعدم
الفرق بينهما في خصوص الحيض والاستحاضة وتعرض مع الفقهاء من جهة الاشتباه المذكور وغير العارف
من بحث الحيض والاستحاضة الى اخر ومع طريقة الفقهاء ونشوا عليهم وتبعه غيره من المحقق ... غفلة
وان كان في مبحث المني وافق القوم كما لا يخفى على المطلع المتامل ثم لا يخفى انه ربما يكون ما هو المراد
شرعا معالا للقاعدة الشرعية فلا عبرة به الا ان يكون ثابتا مقاوما للقاعدة الشرعية فيكون قاعدة
شرعية مستفادة من القاعدة الشرعية كما عرفت سابقا فرق بين ثبوت التكليف ومقام الخروج
عن عهدة التكليف الثابت اذ بمجرد الاحتمال لا يثبت التكليف على المجتهد والمقلد له بعد استفراغ وسع المجتهد

في الاجتهاد والمقلد في التقليد المعروف من ان الاصل برائة الذمة حتى يثبت التكليف ولم يثبت بمجرد الاحتمال لم يكن
مؤاخذة اصلا وقبح في الان يعاقب او الترك مطلقا لاحتمال معيب في مقام ثم لا الا لا بعد الفحص العنيف اليد السؤال كما
عرفت لكن في الحقيقة ليس المثبت للتكليف هو الاحتمال بل عموم الحاصله من ترك الاستفصال وغيرهما عرفت
ان من ليس بمجتهد ولا مقلد ليس بمعذور لعدم معذورية الجاهل بل عليه تقليد المجتهد ان امكن
والا فعليه الاحتياط مهما تيسر وان من امكنه التقليد ولم يقلد يكون مقصرا ومع ذلك عليه الاحتياط
مهما امكنه وعرفت ان الاجتهاد والتقليد انما يكون في نظريات الدين والمذهب لا ضرورياته وان الضروريات
لا فرق فيها بين المجتهد والمقلد واما مقام الخروج عن عهدة التكليف فقد عرفت ايضا فقد عرفت
ان الذمة اذا صارت مشغولة فلا بد من اليقين في تحصيل برائتها للاجماع والاخبار مثل قولهم لا
تنقض اليقين الا بيقين مثله وغيره ولما يظهر من تتبع تضاعيف الاخبار الواردة في مقام تحقق الا
الامتثال والخروج عن العهدة انه بمجرد الشك في الفعل لا يكون ممتثلا بل بالظن ايضا الا في مواضع مخصوصة
وايضا ثبت من العقل والنقل والايات القرانية والاخبار المتواترة والاجماع من جميع المسلمين بل المليين
وجوب اطاعة الشارع بل كل امر ونهي منه يقتضي وجوب اطاعته ومعلوم ان الاطاعة من موضوعات
الاحكام التي يرجع فيها الى العرف واللغة ومعلوم ان معناها هو الاتيان بما امر به فلا يكفي احتمال الاتيان
ولا الظن بالاتيان بغير نفس الاتيان والاتيان هو الايجاد واقعا فعلى هذا لا يكفي الشك بالبرائة ولا الظن
الا ان يكون الشارع يرضى بهما وثبت منه ذلك ومما ذكرنا علم ان اشتغلت احد بانه عليه فريضة فاتته ولا
يعلمها بخصوصها انها الظهر او الصبح او يعلم انه عليه فريضة لا يعلم انها فائتة او حاضرة مثل انه لا يدري
انها الظهر او صلوة الشك لزم يجب عليه ان ياتي بهما جميعا حتى يتحقق الامتثال ولا يتوهم ان الاتيان بالثاني
زيادة في الدين لان الواجب عليه كان واحدا لا غير فيكون تشريعا لان التشريع هو ادخال ما ليس في الدين فيه
... لا من جهة تحصيل البرائة الشرعية ولا من جهة الاحتياط على ما توهم من ان الاحتياط ثابت عقلا
ونقلا اجمالا وكذا الحال في مقدمة الواجب على انا نقول الثابت في هذا المقام والدين على الجزم واليقين
المعروفة من البراهين وما في كتب الاصول في مقدمة الواجب وفي الاحتياط ومما ذكرنا علم ايضا ان
المكلف في يوم الجمعة مثلا يعلم يقينا انه لم يخرج عن التكليف ولم يصر مثل الاطفال والمجانين بل عليه
اما الظهر او الجمعة عند استجماع جميع الشرائط سوى المنصوب من قبل الامام وبذلك وعلم من ذلك ان من جهة

ضروري الدين لا من جهة الاجتهاد والتقليد او غيرهما من الظنون او العلم النظري ثم تعيين كونها الظهر
او الجمعة من نظريات الدين بل من معضلاته عند المطلعين الخبيرين وان كان عند الجاهلين الغافلين انهما
ليست كذلك وكيف كان لا شك في كونها من النظريات ولا من الضروريات فالمجتهد ان لم يرجح احدهما ويكون
متوقفا متحيرا لا جرم يكون عليه الاتيان بهما جميعا باجماع جميع العلماء المعروف من البراهين وكذا
الحال فيمن لم يجتهد ولم يقلد بل عرفت انه ان له ظن بتعين احدهما لا يعتبر اصلا لعدم حجية ظنه بل
العمل بل المعروف من ان العمل بالظن حرام اجماعا للادلة الكثيرة الواضحة الا الظن الذي رخص الشارع
العمل به وليس ظنه من جملته قطعا فلا شبهة في ... وان كان عنده في غاية القوة بل وان ادعى الجزم
كما يتصور بعض الجاهلين الغافلين المغمورين في بحار الغفلة التائهين في برازي الجهالة اذ لا شك ولا شبهة
في كونه جاهلا كما يعرف ذلك من له ادنى اطلاع بحقيقة الحال فاذا كان ظنه بل جزمه ايضا غير حجة
نفسه شرعا فكيف يمكنه الاكتفاء في مقام تحصيل البرائة اليقينية سيما بعدما عرفت من قولهم لا تنقض
اليقين الا بيقين مثله اذ اين اليقين الحاصل بالضرورة من الدين من هذا الجزم الذي يدعي حصوله
بالنظر سيما مع ما يرى من اختلاف الفقهاء الخبيرين الماهرين المطلعين المتقين العادلين المقدسين
ارباب القوى القدسية والملكة التامة في الفقه مع نهاية كثرتهم وشدة قرب عهدهم فلما انهم الى
المعصوم بل ومتاخروهم ايضا اقرب عهدا منه بمراتب ومع ذلك اتفقوا على خلاف ما فهم او كادوا
يتفقوا بل اتفقوا على عدم اليقين وكونه من المسائل الاجتهادية واما المجتهد الذي يرجح احدهما فالظاهر
من طريقة بعض فقهائنا انه مثل هذه المسئلة لا يجوز له الاكتفاء بظنه لما عرفت من البراهين وان
اليقين بشغل الذمة يستدعي اليقين بالبرائة وان ظن المجتهد حجة فيما لم يتات له اليقين الا فيما
ثبت من الشرع تجويز التعويل عليه ولم يثبت في مثل المقام وايضا من المسلمات عند المجتهدين انه مع
تيسر العلم لا يجوز التعويل على الظن ومع تيسر الاقوى لا يجوز التعويل على الاضعف لكن الظاهر من طريقة
الباقين تجويز التعويل على ظنه ترجيح المائل على كون ظنه حجة وتيسر اليقين ليس مخصوصا بالمقام
بل بغالب مقامات الفقه يتيسر حصول اليقين بالنسبة الى احاده الا انه بالنسبة الى المجموع لا يتيسر بل لا
يمكن وترجيح بعضها مقاما على اخر من غير مرجح شرعي مما لا يمكن مع ان التزام تحصيل اليقين مهما
تيسر بعنوان الوجوب مما يوجب ايضا العسر والحرج ايضا بل لعله لا يمكن لعدم امكان معرفة

خصوص حد الواجب الذي على تركه العقاب بحيث لا يحتمل الزيادة والنقيصة اصلا وذا ساقتين يعمي في
العمل في مقام تحصيل الامتثال الواجب فلا بد من عادة انما انما يختار رواية واتى حقيقته صار حرجا منفيا
واتى حقيقة بعد التزام المقدمات لحصول ذلك الحد يوجب العسر والحرج بلا شبهة وبالجملة ذلك
ايضا ربما ينافي الملة السمحة السهلة لكن مع هذا يامرون بالاحتياط ويستحبونه ديدنا العوام ولذا
طريقتهم في الفقه انهم يقولون الاقرب كذا والاحوط كذا وامثال هذه العبارة فان قلت الاحتياط
كيف يتحقق هنا لان جمعا منهم يقولون بحرمة الجمعة ودليلهم يقتضيها وان يقولون بحرمتها على من
وافق رايه والا فلا ثم متفقون على ان كل مجتهد مكلف بما ادى اليه اجتهاده وكذا مقلده ويتفقون
على ان المجتهد المتحري يجب عليه وعلى مقلده الجمع بينهما كما عرفت وكذا من لم يجتهد ولم يقلد بمقتضى ما
من البراهين وهم متفقون على البراهين ومتفقون على حسن الاحتياط على المجتهد العول على ظنه مهما
امكنه وما ذكرت من ان دليلهم يقتضيها ففيه ان احتمال الحرمة انما هو من المقام الاول وهو مقام
ثبوت التكليف والثاني في مقام الخروج عن العهدة كما ذكرنا في اول الفائدة وجميع فقهائنا متفقون
على انه ما لم يعلم الحرمة لم يحرم شيء ولم يكن في ارتكابه قبح اصلا وان الاصل برائة الذمة حتى يثبت التكليف
والقبح واما فعل الجمعة في مقام تحصيل البرائة اليقينية ولا جله فقد عرفت انه مقتضى البراهين
ومتفق عليه غاية ما في الباب ان يكون المجتهد المرجح لاحدهما يجوز له التعويل على ترجيحه من باب ان
الضرورات تبيح المحظورات لما عرفت من ان التعويل على الظن محظور سيما في مقام تحصيل البرائة
اليقينية المامور به بالبراهين وهذا لا يمنع حسن الاحتياط وفرق واضح بين الشيء الذي لم يثبت
حرمته والشيء الحرام الذي ابيح لنا من جهة ان عدم اباحته يوجب الحرج علينا فانا لو تركناه ضيقنا على
انفسنا فلا شك في حسنه كما انا اذا اشتغلنا في جميع اوقاتنا بالصلوة النافلة او غيرها من العبادات اذ لا
شك في حسنه مع انه صحيح على ان الجمع بينهما ليس بحرج جزما وانما الحرج لو حصلنا اليقين فيه كما عرفت
واين هذا من ذلك هذا كله مع قطع النظر عما ذكرنا في الفوائد من ان الصلوة الفريضة اذا احتملت
الوجوب والحرمة يقدم جانب الوجوب فيها عند علمائنا لانه ليس شيء بعد معرفة الله والرسول والا
مام اوجب من الصلوة ولانها اذا قبلت قبل ما سواها ولانها مثل عمود الفسطاط الى غير ذلك من
التاكيدات وشهادة المتهاون بها كافر الى غير ذلك ثم لا يخفى ان عند الجمع بعنوان الوجوب يفعلان بقصد

الوجوب يعلى القول بوجوب قصد الوجه لان احدهما واجبة بالاصالة والثانية من باب المقدمة على ما هو المشهور
ومقدمة الواجب المطلق واجبة شرعا على المشهور مع انه لم يقل بوجوبها شرعا في مثل المقام المعروف من
الادلة على وجوب خصوص المقدمة ايضا وتعلق خطاب الشرع بها على حدة والنزاع انما هو فيما لم يتعلق
به خطاب الشارع عليحدة مع ان من الفقهاء من يقول بوجوب الصلوتين معا بالاصالة بالنسبة الى تلك
الجماعة للادلة المذكورة فتأمل اعلم انه ربما يقول بعض الفقهاء في العبادات والمعاملات في مقام التعريف
انه لغة كذا وشرعا كذا ولعل المراد من اللفظ المذكور لتلك العبادة والمعاملة اعم من ان يكون حقيقيا
او مجازيا لنزاعهم في ثبوت الحقيقة الشرعية او يكون مراده من الشرع المتشرعة او يكون المراد من المعنى
المعنى الصحيح شرعا المعتبر عند الشارع بحسب الشرع وهذا هو الاقرب فيندفع الاشكال الا وهو ان
العبادات توقيفية دون المعاملات فلو كان المعنى في المعاملات بحسب الشرع مغايرا للمعنى اللغوي او
العرفي لكانت المعاملات ايضا توقيفية وظيفة للشرع لعدم امكان الاطلاع على المعنى الاصطلاحي الا من جهة
صاحب الاصطلاح وتعريفه مع ان الفقهاء متفقون على ان العبادات توقيفية دون المعاملات كما لا
يخفى على من لاحظ طريقتهم مع انهم يصرحون في المعاملات في مقام الاستدلال على محل النزاع والجدال ان
المعتبر هو المعنى العرفي او اللغوي مثلا يقولون في البيع ما يعد فيه وفي اللغة صلحا الى غير ذلك ويجعلون ما
ورد من الامور المعتبرة من الشرع شرطا للصلح مع ان الاصوليين والفقهاء بان اللغة لا يثبت بالدليل
بل مقصور على السماع ونص الواضع او الفهم منه بالترديد والقراين هذا في الحقايق واما المجازات فتجويز
نوعها واما افادتها بالقرينة الصارفة عن الحقيقة المعينة للمجازي ومن جملة اللغات الفاظ العبادات
والمعاجين والادوية المركبة والبسيطة ولذا صرحوا في الاصول المبسوطة بازاء اصل العدم لا يجري
في بيان ماهية العبادات وفي كتب الفقه والاستدلال بان العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع
او يقولون كيفية متلقاة من الشرع وظيفة الشرع وموقوفة على بيان الشارع او على قوله او على فعله
الى غير ذلك من التصريحات حتى انهم ربما لا يكتفون بالاطلاقات الكثيرة الصادرة منه مثل قوله كبر
للاحرام او للافتتاح او سبع تكبيرات الى غير ذلك ومع ذلك يقولون لابد من الاقتصار على قول الله اكبر
بهمزة الله المفتوحة ولا تقطع ولا تغير هذه الهيئة مطلقا لانها القدر الذي ثبت لنا من فعل الشارع و
تمسكهم باصل العدم في بعض المقامات انما هو بالنسبة الى الشرط الخارج بناء على ترجيحهم كون اللفظ

اسماء للاعم من الصحيحة وكون الاعم معلوما اما النص والاجماع لا في ماهية العبادة ولذا منهم القائلين بقوله
بان اللفظ اسم لخصوص الصحيحة وهذا واضح فانهم متفقون على عدم الجريان في الماهية وايضا ضبطوا امارات
الحقيقة والمجاز وما به يعرفان وهي نص الواضع بهما والتبادر وعدم صحة السلب وما ماثلهما في معرفة
الحقيقة والمجاز وليس بشيء من ذلك دليلا بل خاصة لهما غير منفك عنهما فحاله حال القراين المعينة لاحد
معنيي المشترك ولا فرق بين المعنيين حقيقيين او احدهما حقيقة والاخر مجازا والمراد من الدليل الادلة
العقلية وان كانت معتبرة شرعا في غير المقام مثلا اصل العدم وغيره على انا لو عرفت ان كل ما تهم بحث في انحاء
معرفات المعنى وما اعتبر فيه في الامور التي اشرنا اليها اصل العدم وما ماثله ليس داخلا في تلك الامور
قطعا وتمسكهم بالاصل في عدم تعدد المعنى او عدم تغييره بعد معلومية المعنى او ثبوته كما ذكرنا في الفوائد
ليس تمسكا في بيان ماهية المعنى او ما هو داخل فيها بل في امر اخر ولا مانع من هذا التمسك كما يشرف على
انهم كثيرا لا يجدون معرفاتهم الحقيقة او المجاز نبتوقفهم ولا يتمسكون بالاصل مع وضوح جريانه
لو صح ولم يكن مانع وبالجملة طريقة الفقهاء الاصوليين فيما ذكرنا في غاية الوضوح الا ان يكون جاهلا
بطريقتهم او غافلا عنها يحتاج الى ما نبهنا واشرنا وعدم امكان معرفة اللغة بالدليل فهي من اجل البد
بهيات انه يعرف كل طفل انه لا يمكنه معرفة لغة اهل الافرنج والهند او الصقالبة او اللغة اليونانية
او السريانية او العبرانية او غيرها بدليل من الادلة بل بجميع الادلة ويعرف انها مقصودة على السماع
او الترديد بالقراين ليس الا وكذا الحال في مجازات تلك اللغات على حسب ما اشرنا وكذا الحال في معرفة
حقايق اصطلاح احد من مجازاته من غير جهة خواصها التي اشرنا الى بعضها وضبطوها في كتبهم مع انهم تاملوا
في المعرفة ببعض ما ذكروه فكيف الحال في الادلة مع اتفاقهم في عدم المعرفة بها على انه ربما يطلع على شيء
من هذه المعاني بعنوان الاشتراط بسبب التبادر او القراين فلا يمكننا ان نقول المعنى هو هذا الذي اطلعنا
عليه للاصالة بعدم الزيادة فعلى هذه اللغات ومعرفتها مثلا اطلعنا بالتبادر ان الاريج باللغة
اليونانية دواء لم نعرف مطلق الدواء او دواء مخصوصا فلا يمكننا ان نقول هو مطلق الدواء للاصل
واطلعنا انه دواء الصبر لم نعرف انه هل فيه جزء اخر ام لا فنقول هو مطلق الصبر بدار بصر صاحبه
اعتبار في كيفية المداواة به اصلا لاصالة العدم او علمنا انه فيه جزء اخر هو الاهليلج ولم نعرف انه فيه
جزء اخر ام لا او لم نعرف ايضا انه يعتبر في هذه الجزئية كمية ما او كيفية في الترتيب او كونهما مسحوقين

او منقوعين ام لا او مطبوخين ام لا او احدهما كذلك دون الاخر بالنسبة الى الكل او البعض الى غير ذلك فنقول
الاصل عدم الاحتياج الى جميع ذلك والاياريج هو الجزئين لا غير وكيف ولو قلنا ذلك وداوينا المرضى بالجزئين
كيفما كانا لاكتفاء بالمجانين في حكمنا بانه الاياريج وكنا مستوجبين على العقبى في المداواة بل لغتنا لا يمكن
ذلك فيها فكيف مثلا اذا سمعنا التداوي بماء الشعير فلا يمكننا ان نقول هو الماء والشعير كيفما كانا
او الممزوج منه كيف كانا وكذا الحال في المفرح الياقوتي وامثال ذلك من الادوية المركبة بل المفردة ايضا
مثل ماء الجبن وغير ذلك فاذا كان لغتنا لا يمكن فيه ذلك فكيف الحال في تلك اللغات فاذا كان اللغات
العامة لا يمكن ذلك فيها فما ظنك بالاصطلاحات الخاصة والمجازات المستعملة اذ كلما كان الشيء اخص
كان التوغل في الابهام ان يدعي عدم معرفته اشد واذا كان الاصطلاحات الخاصة كذا فما ظنك بالعبادات
التوقيفية على خصوص الشرع ليس الا المراد من التوقيفي ما احدثه الشرع خاصة فلو كان بعض العبادة ايضا
كذلك كما مر الا انه لم يوجد منه كذلك كما مر وجزء العبادة ربما يكون توقيفية كالركوع والسجود وربما
لم يكن توقيفية كالقيام والقعود في الصلاة وكذا شرطها كالطهارة من الحدث وغسل الجنب واصل العدم
يجري في غير العبادات وان كان جزء العبادة او شرطها اذ لم يحتمل كون الشيء بهذا الاصل جزءا عليحدة وفي نفس
العبادات ومعتبرا في تحقق ماهيتها ويدل ايضا على عدم جريان اصل العدم في اللغات لغات العبادات وغيرها
ان الاصل عدم كل شيء فكيف يستدل به على ثبوت كون شيء معنى اللفظ مع ان ذلك الشيء يكون الاصل عدم
كونه ايضا معناه انه لم يكن قبل الوضع معناه قطعا وبعد الوضع لم يكن فرق بينه وبين ما نفيته بالاصل بل
اذا كان المنفي جزءا واحدا والمثبت اجزاء متعددة فكيف يغلب الاصل الواحد اصولا متعددة لان كل جزء يكون
الاصل عدمه فان قلت ما نقوله يجري ايضا في الموضع الذي ثبت من الاجماع او غيره دخول تلك الاجزاء في المعنى
والعبادات ويكون النزاع في جزء واحد وان المعتبرة عشرة او التسعة فنقول التسعة يثبت بالاجماع والواحد
منفي بالاصل فيكون تسعة قلت الشيء ما لم يتشخص لم يوجد بالبديهة ومسلم عند الكل فما لم يوجد يكون باقيا
على العدم الاصلي ولم يثبت خلاف العدم فيه والمعنى ما لم يتعين لم يكن موضوعا له ولا مستعملا فيه بالبديهة
باقيا على الحالة السابقة على الوضع والاستعمال فان اردت ان المعنى تسعة اجزاء اعم من ان يكون الجزء العاشر
جزءا من ذلك المعنى بحيث لو لم يكن المعنى تاما او لا يكون جزءا اصلا بل يكون خارجا عن المعنى وتمام المعنى
تلك التسعة مع الاجزاء فغلط واضح وخلط فاحش وان اردت ان المعنى تسعة اجزاء بحيث لا يكون

للعاشر مدخلية اصلا ولم يكن تمام المعنى به بل بتلك التسعة وان كنا نقبل مثلا فلعل الاصل يجوز الاول ايضا
الا انه ظهر لنا من الاصل انه الثاني فغير انه كما كان قبل الوضع لم يكن العاشر معتبرا في معناه من جهة انه
لم يكن وضع اصلا لكن بعد الوضع بقي العاشر على العدم الاصلي كذلك التسعة بالنحو الذي ذكرت لم يكن قبل
الوضع معناه قطعا فكذا بعد الوضع نعين ما ذكرت وثبوت القدر المشترك بينها وبين العشرة لا يعين ما
ذكرت لان العام لا يدل على الخاص وتحقق القدر المشترك لا يقتضي تحقق خصوص ما ذكرت التسعة التي ذكرت
فبعض القدر المشترك الثابت قسيم التسعة التي يكون مع العاشر فالاصل كما يقتضي عدم خصوص فرد
كذا يقتضي عدم الاخر الذي هو قسيمه على ان كل قسيم يتضمن فصلا او قيدا يتقوم به ويتميز بسببه عن قسيمه
يكون الاصل عدم ذلك الفصل والقيد وان كان مثل السائبة في النصوص السائح الذي هو قسيم للمنصوص
مع الحكم على ان الحادث الثابت من الاجماع مثلا هو الوضع او تجويز الشرع او الارادة في الاستعمال وكل واحد
منها شيء شخصي واحد من الحادث لا تعدد فيه سواء تعلق ببسيط او مركب قليل الاجزاء او كثيرها او
التركيب وزيادة الجزء في المتعلق لا يصير منشأ لتعدد الوضع والارادة كاللفظ تسعة ولفظ عشرة وليس
الوضع في لفظ العشرة متعددا وضعا للتسعة ووضعا للواحد اذ لو كان كذلك لزم ان يكون وضع لفظ
العشرة عشرة او ضلع بل عشرين لان نصف الواحد جزء فيكون جزء الموضوع له بل ثلثه ايضا جزء فيكون
اربعين ومثله وهكذا فيكون الان الف وضع بل لا نهاية للوضع لعدم انتهاء الجزء واستحالة الجزء الذي
لا يتجزى وهي بديهي البطلان فيظهر ان زيادة جزء الموضوع له لا يصير سببا للزيادة في الوضع فلا يكون
الاصل عدم الكون الوضع للمركب بالقياس الى الوضع للبسيط وهكذا بل لو صار منشأ للزيادة الوضع
كما وكيفا مع كون الوضع واحدا لزم ان يكون الاصل عدمه بالقياس الى غير الزايد كذلك مثلا اذا سمعنا
صوت رجل في دار علمنا وجود رجل اما ان يكون اصغر ما يكون من الرجال او اقل ما يكون من
الرجال والاصل عدم زيادة الجثة او الطول او غيرهما فلا وهو ظاهر ومحققنا في رسالتنا في الاستصحاب ردا
على من يقول الاصل عدم البلوغ كرا في الماء الموجود وقد نعم فيما يوجد قليلا قليلا على سبيل التدريج
يكون الاصل كما قال لانه موجودات متعاقبة وحوادث متعددة ثم اعلم ان توقيفية العبادات انما هي اذا
ثبت المطلوبية بالالفاظ لا يعرف معناها الا من الشرع لانها اما اصطلاحات خاصة وكل لفظ في اصطلاح
انما يرجع في معرفة معناه وماهية ذلك المعنى الى صاحب ذلك الاصطلاح واما مجازات وقد عرفت ان معناه

لا يعرف الا من قرينة متصلة بسببها المستعمل يدل على ما هو في قلبه وفي ذهنه وان يكون المجازات القرينة
التي لم يتحقق اصلا وثانيا في عصر او مصر ولا عند قوم وجماعة ولا عند آحاد ايضا الا عند الشرع وهذا فلو
قال الشارع من اول تكليفه بالغسل مثلا اغسل ثلاثا وعنقك ثم اغسل يمينك ثم شمالك من او ابطها الى
اخرها بقصد الاطاعة لله لما كان هناك توقيف اصلا لم نحتج الى ان يكون الامر كالمعاملات وكذا
اذا كان التكليف لا اجمال كما عرفت وكذا اذا كان هناك عموم او اطلاق بحيث يصلح ان يكون نصا وبيانا وكذا
اذا فعل مثلا ابتداء واطلعنا على ذلك الفعل وانه عبادة فان الاصل براءة الذمة عن الوجوب فهو مبني
كما عرفت ومما ذكر ظهر ان ما صدر عن البعض من التمسك بالاصل فيما هو داخل في العبادة عند الخصم الشارع
وابطال مذهبه بمجرد توهم من تصريحه بان العبادة توقيفية تتوقف على نص الشارع وامثاله من العبارة
بل مبنيا على عدم الثبوت من اول الفقه الى اخره الا من نص الشرع حتى ورد المطلقات مثل الاقتصار
على هيئة افعل في الله اكبر كما قلناه الى غير ذلك واعجب منه عدم كون الاستصحاب حجة عنده مع ان اصل العدم
استصحاب حال العدم يجري فيه ما ذكر ومنه يتعجب حجية الاستصحاب لكن الظاهر ان هذا البعض لا يتمسك به
الا للتأييد حيث لا مستند يعتمد عليه كما يتمسك بالخبر الضعيف والاعتبار ونحوه من المؤيدات التي ليست
بحجة عنده جزما كما هو طريقة سائر الفقهاء حتى انهم يذكرون القياس في مقام التأييد والاستحسان الفقهاء
ايضا مع تصريحهم بحرمة الاحتجاج بهما كما لا يخفى   اتفق المتقدمون والمتأخرون من القائلين بحجية
خبر الواحد على ان الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وامثالها حجة بل استنادهم الى الضعاف اضعاف استنادهم
الى الصحاح بل الضعيف المنجبر صحيح عند القدماء من دون تفاوت بينه وبين الصحيح لا مشاحة في الاصطلاح
الا ان اصطلاح المتأخرين ازيل فائدة اذ يظهر منه ثمرة في التعادل وهي ان تختص كل خبر العدل حجة
مثل الصحاح الا ان يمنع مانع وخبر غير العدل بخلافه وعكسه وخبر الموثقين عند من يقول بانه مثل الصحاح
وعند من يقول انه مثل الضعاف مثل الضعاف وكذا الحال في الحسان لكنهم كلهم اتفقوا على كون المنجبر
حجة بل معظم الفقه من الاخبار الغير الصحيحة بلا شبهة بل الطريقة فيه انه عند معلومية الضعيف المنجبر
على خلاف الصحيح كما ستعرف وستعرف وجهه ايضا والمحقق في المعتبر بالغ في التشنيع على
من اقتصر على الصحيح والعلامة في خلاصته بنى على حجية المنجبر الغير الصحيح وبنى خلاصته على القسمين
في القسم الاول من اوله الى اخره وجميع تأليفات جميع الفقهاء مبنية على ذلك بل متعاقبهم اضعاف

الصحاح

الصحاح الا ان النادر من المتأخرين بل النادر ايضا في كثير من المواضع عمل بالمنجبر مصرحا بانه وان كان
ضعيفا الا انه عمل به الاصحاب مثل حكم من ادرك ركعة من وقت الصلوة وغيره وان كان في بعض المواضع
ينافيه بان العدالة شرط في حجية الخبر عند عدم شرطه ولا شك في فساد المناقشة لاقتضائها اسلاب
المناقشة لاقتضائها الفقه بالمرة اذ لا شبهة في ان معشار الفقه لم يرد فيه حديث صحيح والقدر الذي ورد فيه
الصحيح لا يخلو ذلك الصحيح عن اختلالات كثيرة بحسب السند وبحسب المتن وبحسب الدلالة ومعارضة التعارض بينه
وبين الصحيح الآخر او القرآن او الاجماع او غيرها كما اشرنا اليه في الفوائد وظهر لك من التأمل فيما في الملحقات
ايضا الى هنا وبدون العلاج كيف يجوز الاحتجاج به وكذا اذا لم يكن العلاج حجة وكون العلاج هو الخبر الصحيح او
مختصا به بديهي البطلان اذ لا شك في ان العلاج هو ظن المجتهد ولا خصوصية له بالصحيح بل ظنه من الخبر المنجبر
بالشهرة اقوى من الصحيح الغير المنجبر بمراتب شتى كما ستعرف وكون العدالة شرطا ان كان من قول الاصحاب فقد
عرفت الاتفاق على العمل بغير الصحيح ايضا بل ضعيفهم اضعاف صحيحهم الى غيرهم ذلك مما اشرنا اليه وان كان من
قول الامير ظاهر اطلاق كلام البعض في كتب الاصول فالظاهر لا يقاوم اليقين والمحسوس بالبديهة والتوجيه
ان مرادهم بحسب الاصل من دون حاجة الى التبيين اذ بعد التبيين خبر الفاسق ايضا حجة عندهم ايضا بلا شبهة
ويظهر مما كلامهم في الاصول ايضا والبناء على ان التبيين لا بد ان ينتهي الى اليقين بدون العدالة التي هي شرط اذ
يكفي فيها ان ما ظن يكون من المجتهد الحكم لانه تعالى اعتبر في قبول الخبر احد الشيئين اما العدالة او التبيين ولم يثبت
من الادلة ولا قول العلماء العدالة انسد من هذا فالاكتفاء في احدهما بالظن يكون دون الاخر فيه ما فيه
والمدار في التعديل على ظنون المجتهد كما عرفت لان التعديل المعتبر من القدماء وكذا الاماميين لم يظهر
مذهبهم في العدالة انها الملكة او حسن الظاهر او عدم ظهور الفسق مع ان الاول خلاف ما يظهر من القدماء
وكذا لم يظهر انهم اي شيء اعتبروا في العدالة وان عدد الكبائر عندهم اي قدر الى غير ذلك مما هو مذكور في الملحقات
مع انهم يوثقون الامامي مثل ما يوثقون العالي وامثاله كتوثيق الامامي وكثيرا ما لا يتعرضون لرواته المذهب
اتكالا على الظهور او غيره بل هذه طريقتهم في الغالب مع انه قل ما يسلم جليل من قدح او جرح بل لعله ذمه قلما لا بد
من الترجيح او الجمع ولا يتأتيان الا بظنون المجتهد وكذا الحال في تعيين المشترك الى غير ذلك مثل انه ربما يقع
في الطريق سقط او تبديل او تصحيف وامثال ذلك والعلاج غالبا بالظنون بل ربما كانت ضعيفة كما لا
يخفى على المطلع بل لا فرق بين هذه الظنون وبين ما هو مثل المشتهر بين الاصحاب كما ستشير والحاصل ان

معاصري الائمة وقريبي العهد منهم كان عملهم على اخبار الثقات مطلقا وغيرهم بالقرائن وكانوا يدونون
بعض الاخبار ايضا لما ثبت بالتواتر من ان الكذابة كانوا يكذبون عليهم صلوات الله لكن خفي علينا الاقسام
الثلثة ولا يمكننا العلم بها كما مر في الفوائد كما ان نفس احكامهم ايضا خفيت علينا كلها وانسد طريق
العلم فالبناء على الظن في تميز الاقسام كما ان البناء في نفس احكامهم ايضا عليه والدليل في الكل واحد كما مر
هناك ومما ذكر ظهر فساد ما قيل ان الشرط في حجية المنجبر ان يظهر كون عمل المشهور على نفس ذلك الخبر لا
ما يطابقه لان المدار اذا كان على حصول الظن بصدق ذلك الخبر من جهة التبين فلا جرم يكون الحجية
دائرة مع تلك المظنة ولا شك في حصولها عن الموافقة لما اشتهر بين الاصحاب لظهور كونه حقا او
الموافق للحق حق نعم لو تفحص ما زاد عن ذلك لحصل الاشكال في الزائد ثم انه ظهر من جميع ما ذكر فساد
ما ذكره في المدارك من ان الشهرة ان بلغت حد الاجماع فهو الحجة لا الخبر والا فاي فائدة فيها مضافا
الى ان الاسلام والايمان والعدالة وغيرها شرط في كون الخبر حجة عنده مع ان شيئا منها ليس بحجة وحده
وليس الخبر حجة بدونها لكونها شرطا فيها وكذا الحال في جميع الظنون الاجتهادية المتعلقة بسند الخبر ومتنه
ودلالته وفي تعارضه وغير ذلك اذ ليست حجة ما لم يتعلق بالادلة الخمسة والادلة لا تكون حجة بدون تلك
الظنون وقس على ذلك شرائط سائر الادلة ترجح تلك الادلة ومما ذكر ظهر ايضا انه في التعارض بين الضعيف
المنجبر بالشهرة والصحيح الغير المنجبر يكون الضعيف مقدما عليه كما هو طريقة القدماء واكثر المتأخرين كما لا يخفى على
المطلع والتنبيه على المواضع نقلهم اياه عليه بوجوب بسط طويل لا غاية الطول خصوصا بعد ملاحظة ان
العدالة عندهم شرط في قبول الخبر مع وجود الشرط في الصحيح وعدمه في الضعيف لا يعدلون منه اليه الا لداع
عظيم بعد ملاحظة كونهم من اهل الخبرة والمهارة وقرب العهد بالائمة وكونهم مشايخ الاجازة ومؤسسي
مذهب الشيعة ومتكفلي ايتام الائمة بعد الغيبة وفقهاء الشيعة في الحضور والغيبة ومجددي دين الرسول
في كل قرن ومائة وحجج الله على العباد لنص الائمة والحكام عليهم بنصبهم في مقبولة ابن حنظلة ورواية ابي
خديجة الى غير ذلك مما ورد في شأنهم او ظهر من حالاتهم وخصوصا بعد ملاحظة تحريمهم التقليد على المجتهد و
ايجابهم استفراغ الوسع وامرهم بالاحتياط ومبالغتهم فيه وكمال الاهتمام وعدم المسامحة فيها غاية
كثرتهم وموافقة كلمة منهم الاخر غالبا لا خلاف بينهم في تأسيس الاصول وتفريعهم الفروع بل الواحد
منهم كثير الاختلاف في الفقه فكيف المجموع الى غير ذلك مما ذكرنا في حجية اجماعهم في الفوائد والرسالة فلاحظ

البتة

البتة فتم جدا   الاجتهاد والتقليد انما يتمشيان في الامور التكليفية ودفع الحاجة الى معرفته ومع ذلك
يكون باب العلم الى معرفته مسدودا ويكون الطريق منحصرا في الظن ولو لم يكن احد هذين الشرطين لم يجز
فيه الاجتهاد والتقليد عند المجتهدين اجماعا اما فيما اجتمع الشرطان فيه فواضح وعرفت ايضا واذا انتفى الشرط
الاول فعدم الجريان واضح ايضا لعدم رجوع الى اعتبار الظن مع كون الاصل فيه عدم الاعتبار وكونه منهيا
شرعا ومنهي العمل به كما عرفت في الفائدة الاولى واما اذا انتفى الثاني بان يكون باب العلم غير مسدود فيه
كاصول الدين وموضوعات الاحكام التي ليست من قبيل الالفاظ والقرائن والمرجحات الاجتهادية التي
يعرف بها الاحكام من الكتاب والسنة ويتوقف عليها اما اصول الدين فلا شك في عدم انسداد باب
العلم فيها كما بيناه في الكلام وظهر مع انه مع الانسداد كيف يكون المخطي فيها غير معذور مع ان المخطئ غير
مأمون على الظنون ولا معنى للظن الا ان يجوز خلافه مع انه لو كان ظنيا فلا وجه لجعله من اصول الدين
وسائر الظنيات فرعه ولما ذكرنا اجمع الشيعة على عدم جواز التقليد في اصول الدين الخمسة وما صدر عن
البعض فغفلة قد عرفت واما تلك الموضوعات مثل صيرورة شيء نجسا بملاقات النجاسة اياه او طاهرا بالمطهر
الشرعي او حراما بعروض المحرم او حلالا بطرو المحلل او كون الرجل عادلا يصلي خلفه الى غير ذلك من
امثال ذلك مما يمكن العلم به بالمشاهدة او الخبر المحفوف بالقرينة او التواتر فلا يجري فيها الاجتهاد و
التقليد وربما جوز الشارع تثبيتها بالظنون الشرعية ايضا مثل شهادة العدلين او كونه في اليد او القسم
او الاقرار او الظن بدخول وقت الصلوة مثلا مع عدم امكان العلم وامثال ذلك وهذه ليست بظنون
اجتهادية ولا تقليدية بل امور خاصة صدرت من الشرع بخلاف ما اذا للقاضي من حيث هو قاض او للكل
مثل الظن بدخول الوقت وامثاله وبالجملة هذه الموضوعات لا يجري فيها الاجتهاد والتقليد المعروف
من ان المجتهد اما والمبيح اياها ليس الا اجتماع الشرطين جميعا كما عرفت من ان ليس كلام المجتهد
في موضوع واشرنا اليه في الجملة فيظهر ان ما قال بعض من ان نجاسة المتنجس بمعنى انفعاله بملاقات
النجاسة يكفي فيها المظنة اشتباه فيه لان مقتضى الادلة اشتراط العلم مثل قولهم عليهم السلام الماء طاهر حتى تعلم انه
قذر وقولهم عليهم السلام كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر الى غير ذلك وكون ظن المجتهد وتقليده بمنزلة العلم
انما هو عند الاكثر فيما يكون موردها مما اجتمع فيه الشرطان ايضا فقد عرفت وليس ما فيه منه قطعا بل التقليد
انما هو في نفس الاحكام الشرعية والاجتهاد فيها وفي الموضوعات والمرجحات التي يتوقف عليها تلك الاحكام

لا مثل ما نحن فيه لا يجري في الموضوعات مطلقا وقد عرفت الوجه فيه ان ما فيه من ظنون المكلفين من حيث
انهم مكلفون مثل الظن بدخول الوقت لان المجتهد لا يبذل جهده لتحصيل الظن بملاقات النجاسة مثلا بل بعد بقي
مقلده فيأخذه بقوله من دون اطلاع منه اصلا ومن غير اعتماد منه الا على ظن مجتهده على ان ذات المتفق
ان مجتهده فعل كذلك ويقلده مقلده بالنحو الذي ذكر فلا تم جريان الاجتهاد والتقليد وصحتهما في المقام لعدم
الدليل بل الدليل العدم فما لم يثبت من الشرع فيه جواز التعويل على الظن لا يجوز التعويل عليه وان ثبت
جاز كما هو الحال في الظن بدخول الوقت وامثاله ومما ذكر ظهر فساد توهم آخر حيث لم يجوز ثبوت نجاسة شيء
او طهارته بالظنون الاجتهادية مستدلا بانها ظنون والوارد في الاخبار اشتراط العلم بالنجاسة
مثل نجاسة الماء القليل بملاقات النجس لان ظن المجتهد وتقليده بثمرات ثمرات العلم المعرفة من الادلة … ان
مقتضى الآيات والاخبار وغيرهما عدم جواز التعويل على غير العلم كما مر في اثبات اصل البرائة في الفائدة الاو
فلو لم يثمر الظن العلم لم يثبت تكليف اصلا ولا حكم مطلقا في غير ضروريات الدين او الاجماع اليقيني او اليقين
العقلي واما الموضوعات التي يتوقف عليها معرفة الاحكام فحالها حال الاحكام الا انه لم يجر فيها التقليد بل
انسداد باب العلم فيها مع شدة الحاجة اليها اظهر ولذا وافق الاخباريون المجتهدين في جريان الاجتهاد فيها مع
منع الفهم اياه في نفس الاحكام ثم منعوا الحاجة الى علم الرجال بل والى العلم اللغوية ايضا وكذا الى احوال الفقه
وغيرها وهذا لغير الحاجة الى معرفة الموضوعات عندهم وان كانوا خاطئين في ذلك خطأ عظيما او منها غاية
الوضوح واشبعنا الكلام في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار   المجتهد والفقيه والمفتي والقاضي وحاكم الشرع
المنصوب عبارة الآن عن شخص واحد لانه بالقياس الى الاحكام الشرعية الواقعية يسمى مجتهدا ولو فرض
انسداد باب العلم وبالقياس الى الاحكام الظاهرية يسمى فقيها لمعرفته كونها ما به على سبيل اليقين و
بالقياس الى انه يفتي يسمى مفتيا وبالقياس الى انه يرفع الخصومة المترافعين يسمى قاضيا مع قطع النظر عن الترافع
اليه يسمى حاكم الشرع المنصوب بالنسبة الى كلالة الامام والغائب وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وملكوتا في الفقه
وبالقياس الى شرائط الاجتهاد يسمى متكلما ومحدثا واصوليا … الى غير ذلك ثم اعلم ان احوال بالنسبة
الى الاسامي ربما … ناظر ان المجتهد منصبه العمل بالادلة الشرعية انفس الاحكام وكذا من …
التي تتوقف عليها ثبوت الاحكام يكون للعامي تقليده في الاول دون الثاني وعرفت ان الاجتهاد والتقليد انما
يجريان فيما يجب العمل به او يحتاج اليه وينسد باب العلم بجميع جزئياته وايضا لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد مع

وربما يستند الى قول اهل باب التأييد والمرجحات الاجتهادية فلا يكون مقلدا وكذا استناده الى قول علماء
الرجال واللغة وامثالهما ليس تقليدا لانه لا يستند بمجرد قولهم حتى يكون تقليدا بل يبذل الجهد في انه
هل له معارض ام لا فاذا وجد المعارض يبذل جهده في الترجيح والجمع ويبذل جهده في معرفة كون الترجيح
او الجمع حجة ام لا وبعد معرفة الحجية يبني عليه وان لم يجد المعارض يبني على الاصل العدم والظن وكونهما حجة
وكذا كون الاستناد الى اقوال هؤلاء حجة واذا علم حجية الكل يعمل فهذا ليس بتقليد وايضا نرى ان الشيعة
بحسب الظاهر متفقون على عدم جواز تقليد الميت من المجتهد بعكس العامة فان المشهور المعروف بينهم جواز هذه
احوال المجتهد من حيث هو مجتهد وليست منحصرة فيما ذكرنا بل ربما يوجد غير … فيتتبع … انه يجب …
كان مجتهدا على من قلده ويجب على مقلده العمل بقوله وحاضرون مجتهد آخر لا يعتد بخلافه …
يجوز الاعلم الا فقد يتعين تقليده ومع التساوي يتخير الى غير ذلك واما القاضي فشأنه القضاء في
موضوعات الاحكام فيكون عليه على الشاهد واليمين والنكول والاقرار واليد وامثالها لا الادلة الخمسة التي
هي مستند الفقيه ويجوز للمجتهد الترافع اليه بل قد يجب عليه انه لم يجز له تقليد المجتهد كما كذا
الحال في غير المجتهد سواء كان مقلده ام لا فحكمه ماض على المجتهد والعامي المقلد له وغير المقلد له لان
من بلغ رتبة القضاء فهو منصوب من قبل المعصوم على سبيل العموم فلا يوجد في هذه الآن …
التحكيم نعم جماعة لانه لا يستقيم حكمه ولا يعتبر الا ان يكون كذلك فانه لا بد من البيع والشرى و…
الاخر والتصرفات الاخر الى غير ذلك ولانه نائب المعصوم وايضا نرى حكم القاضي حكم ثابت … امثاله من …
وحاله بعد موته كحاله في حياته بالنسبة الى ما حكم به ولا يموت حكمه بموته ولا يجوز الترافع الى الميت ولا يمكن
ولو قيل بجواز تقليد الميت هذا وغيره من الاحكام المختصة بالقاضي المذكورة في موضعه واما حاكم الشرع
فقد اشرنا الى اشغاله ومناصبه وهي مما ينتظم به امر المعاد والمعاش للعباد والظاهر ان حكمه مثل حكم القاضي
ماض على العباد مجتهدين ام مقلدين له او لغيره ام لا يكون … لاشتراك العلة وهي كونه منصوبا
بامر المعصوم ولان حصول النظام لا يكون الا بذلك ولانه نائب المعصوم والمعروف من المتأخرين ان ثبوت
الهلال من ناحيته فيثبت عنده ويحكم بالصوم او الفطر او غيرهما وربما قيل انه بعد الثبوت عنده يجب
الصوم او الفطر او غيرهما قبل تحقق حكمه بذلك ولا يتوقف عليه والدليل على كونه من مناصبه ان
الائمة كانوا يفعلون كان يثبت عندهم فيأمرون المكلفين بالصوم وغيره لان الثبوت على الحاكم

بشهادة العدلين يوجب الجرح سيما مع عدم معرفته حكم الشهادة او العدالة وغيرهما مع ان الفقهاء صرحوا
في كتاب القضاء بان الحكم بشيء من الشهادة والعمل بالشهادة منصب الفقيه ولانه نائب المعصوم ولو فعل
المعصوم لكان صحيحا البتة فكذا نائبه وربما سمعنا من بعض العلماء او اطلعنا على قوله عدم جواز التقليد
في ثبوت الهلال للامور المذكورة ولانه متعلق بفعل المكلفين من حيث انه مكلف كالعلم بدخول الوقت و
امثاله ولا شك ربما كان الظاهر من الاخبار كون الحجة هي الشهادة خاصة لا ثبوت الحكم ايضا وكون الاعتماد على خصوص
الشهادة لا على حكم الحاكم ايضا فتأمل جدا ولان التقليد خلاف الاصل وحرام حتى يثبت المخرج سيما تقليد من لم يعلم
ويمكن الجواب عن الكل بما مر من الادلة مضافا الى انه يعين غاية البعد ان يكون الشهود في عصر الرسول
واعصار الائمة ومن بعدهم من الفقهاء الخبيرين الماهرين القريبين للعهد منهم يبادرون في المحلات حد البيوت
ليشهدوا عند كل واحد من المكلفين ويطلع على شهادتهم بحيث يعرفهم بالعدالة واستجماع الشرائط المعتبرة
لقبول الشهادة سيما واكثرهم النساء والسفهاء وغيرهم ممن لا يتيسر لهم ذلك الاطلاع بالحيثية المذكورة منهم البتة
لو لم نقل كلهم الا الفقهاء بل لا يخفى على المتأمل كونه مما ذكر من القطعيات يعني قطعوا انه لم يكن كذلك سيما
بملاحظة انه امر يعم البلوى ويشتد به الحاجة ويكثر وقوعه في الآن … العادة فلو كان الشهود …
يطلع على شهادتهم بالحيثية المذكورة لكون ذلك لا انه … لاشتهار التمسك … مع ان الامر بالعكس كما ظهر
لك وفتوى المتأخرين وعملهم ايضا في الاعصار والامصار على ما عرفت والله اعلم   شبهة …
عن وجوب الاجتهاد بان استفراغ الوسع ان اريد الوسع في اوقات العمر فلا يتحقق حينئذ الاجتهاد الا عند الوفاة
وان اريد في وقت التكليف والحاجة الى المسألة فربما كان في ذلك الوقت ما حصل شرائط الاجتهاد كلا او بعضا
او حصل على سبيل التقليد وانتم لا تعترفون به لانه تركيب من الاجتهاد والتقليد الذي تتحاشون عنه وان حصل
على سبيل الاجتهاد فالاجتهاد متفاوت لانه يحتمل عند المحصل انه لو استفرغ وسعه ازيد مما فعله لتم ما ظهر له
خلاف ما ظهر اولا وانتم اوجبتم شرائط الاجتهاد فراد من هذا وقلتم كيف يعتمد على الترجيح هذا مع كونه موجودا
ها هنا كيف التقسيم وان لم يكتفوا الا باستفراغ تام فعليكم البيان فكذا العدم الا شهادا الى العلم وان يثبتم
في الاكتفاء الا الاعتماد على تصديق مجتهد وتجويزه فهو تركيب الاجتهاد والتقليد مع انه نقل الكلام الى المجتهد
المجوز والجواب … اولا بالنقض بانكم ايضا تجوزون ان كل انسان سواء كان ذكرا او انثى او سفيها او عاميا
اعجميا … فهم من الاحاديث شيئا باي نحو فهم من غير جهة قاعدة وظاهر … بلا خلاف القاعدة واه فهم حرفا

المطلوب او نقيضه بل وربما لم يكن رابطة للفهم بل يجاء بالغيب يكون فهمه حجة يجب عليه العمل به ولا يمكنه
تقليد غيره ولو في حكم بان فهمه غلط فاسد جزما وافق في صحته وليت شعري … هذا
للجواب وان قلت بانه لا بد للفهم من اطلاع على امر وتتبع ومعرفة نقل الكلام اليه … حرفا
بحرف الا انه تجويز التركيب وهو في الحقيقة تقليد لا اجتهاد والكلام فيه مع انه لا يصدق مجتهد ولا تجوزه
فقيه لان الشيعة باجمعهم بل اهل السنة ايضا لا يجوزون وقد بينا بطلانه في رسالتنا في الاجتهاد هذا
مع انكم لا تجوزونه تقليد غير المعصوم كما هو ظاهر هذا مع ان الذي اورد الشبهة يعتبر في الفقاهة فهم
الحديث بمعرفة العلوم العربية واللغوية والتتبع التام في الاحاديث وامثال ذلك فالنقض عليه في غاية
الشدة وايضا جميع العلوم والحرف والصنائع التي واجبة كفاية او عينا لنظم امر المعاد والمعاش هذه
الشبهة واردة فيها لانه اعلم يحتاج الى مهارة وخبرة واطلاع على ما يبتني عليه ويتوقف به فيبطل بالبديهة
ولا يتحقق نظم المعاد والمعاش بل يصير الفساد ان يبطل الشبهة ومعلوم ان علم الفقه ايضا من جملة
تلك العلوم واجب عينا او كفاية لنظم المعاد والمعاش بل اشد مدخلية فيه بمراتب شتى بل جميع تلك
العلوم من شعب الفقه ومسائله وحسابها من مسائل الفقه كما مر في اول الفوائد ومع ذلك اني ان
جميع ما هو علم او صنعة وحرفة باقية على امر لها من القول بلزوم المهارة والخبرة والاطلاع على ما يتوقف
عليه او عيني ان يتوقف عليه وكذا امر ارباب الاسانيد واخراجهم وقبول قولهم وكون الحق معهم لانهم الاساتيد
واهل الخبرة والمهارة بسبب … قولهم فيما … كان في نظر … لها ليس كذلك الا انهم اساتيد
هذا الفن فالخطأ منا او من هذه الجهة يسمعون قولهم ويطيعونهم ويخضعون لهم الى ان يسلكوا امر تتبع
الاساتيد ومع ذلك استنادهم ما داموا في الخبرة ومع ذلك يعظمون غاية التعظيم واذا وقع
كسر في خطئهم او غيرهم من مشايخهم لا يجترئون بل يحملون التقصير في نفسهم وان كان … على
سلب التوفيق وسوء الادب وموجبا للخيال شديد مع ان مثل هؤلاء … كون العلماء والاساتيد فيا
لغالب كفار او ضلالا او فساق بل ربما كان كفرهم اشد كفر وفسقهم اعظم فسق يطيعونهم من حيث الاستادية
ويقبلون قولهم بسبب الخبرة كما في … لا يبتني الى مثل خبرة علماء الفقه فان الشيطان لغاية عداوته
ونهاية شدته ضرب الغلط … في قلوب القاصرين انه لو وافق احد فهم العلماء في فهمهم يكون مقلدا لهم
فلا بد من مخالفة الفقهاء وعدم الموافقة معهم وتخريب فهمهم ونفيهم حتى يصير فقيها وداعيا يطعنون عليهم ويسمون

كلا رب سيما مع انهم يرون ائمة هذا الفن والمؤسسين له والماهرين الخبيرين القريبين العهد للائمة واقرب
عهدا منهم بل لم نفهم جميع ما له دخل وانهم متتبعا للادلة واصحاب الملكات النفسية وارباب القوى القدسية
نحال اصغرهم وفضلا عن الكبير مع نهاية تقويهم وورعهم وعدالتهم وقربهم الى الله تعالى الى غير ذلك مع نهاية
كثرتهم وزيادتهم وتعمقهم بحيث لو ما كانوا ما كنا نعرف الدين والمذهب والفروع والاصول مع كونهم المجددين
للمذهب في رأس كل مائة المروجين له في كل قرن المصححين المتكفلين لايتام الائمة في زمان الغيبة المنقذين
لهم من ايدي الابالسة والمتحايلين والمبطلين والغالين والحجج على الخلق والائمة عليهم السلام الى غير ذلك مما
ورد في الاخبار والآثار ويشهد له الاعتبار ولا يفي بجميعها الدفاتر بل كل لسان وقلم عن الذكر قاصر بل لو لم نطلع
على احوالهم او لم نلاحظ كتبهم لم يمكننا فهم حكم واستنباط مسألة من الحديث ولا يخفى ذلك على المنصف الفطن
ثانيا بالحل بان من جملة ما قاله ائمة هذا الفن وهو انه لا يجوز الاجتهاد الا بعد استجماع شرائطه ولا يجوز العمل
بالظن الذي ورد في القرآن والاخبار النهي عن العمل به وجعله حكم الله مضافا الى انه خلاف الاصل والعقل فان حكم
الله حكم من الله وظن ما ظن مثلا كيف يكون احدهما عين الآخر الا ان نعلم يقينا ان الله تعالى رضي بعوض
حكمه ولا يكفي الظن بذلك لانه ايضا ظن ولو يتسلسل الى غير ذلك مما ذكرنا في اول الفوائد وغيره ولا يتحقق
العلم واليقين الا بعد استجماع الشرائط وبالجملة من جملة مقالتهم ان يكون قلبه خاليا عن الشوائب سالما عن
المعايب لئلا يبادر بالقبول البتة ولا يجعلهم اسوأ حالا من ارباب العلوم والصنايع الذين هم في الغالب بعلم
عدالتهم وفسقهم وكفرهم ايضا مع ملاحظة من ... لصحة قولهم بان ما ذكروه حق يقينا كما لا يخفى على من
له ادنى فهم مضافا الى ادلتهم على لزوم كل شرط شرطوا عليه كما بيناه في رسالتنا في الاجتهاد بحيث لا يبقى للجاهل
تأمل اصلا فضلا عن العاقل فيشرع في تحصيل الشرائط من العلوم والقوة القدسية فيجاهد النفس والسؤال
من الله تعالى والتضرع اليه والالحاح عليه والاستمداد من الارواح المقدسة المعصومية ومن بعدهم من الفقهاء
رضي الله عنهم ويبالغ في تعظيمهم وادبهم ومحبتهم والركون اليهم فان القلب اذا استحكم الربط بين
القلوب او بين القلب والارواح الذين هم احياء عند ربهم ويفتح ابواب الفيوضات والكمالات وينشرح بانوار
المعرفة والعلم فانه نور يقذفه الله في قلب من يشاء يا اخي قد حصل في التجربة لي فعليك بما ذكرت ثم عليك
بما ذكرت واياك ثم اياك من شغل قلبك من فقهائنا وميلك عنهم الى نفسك فان فيه المحروم ... بتلك الرحمة
العظمى البتة اصلا ومن شأنه الوقوع في وادي التيه والحيرة والضلالة والجهل والحمق الشديد كما شاهدت ...

(نعوذ)

نعوذ بالله منه ومن ذلك واما تحصيل العلوم فبالشروع بالمذاكرة والمطالعة مع الاستمداد بعد الله والتضرع
اليه والتوسل والتشفع بالنفوس المقدسة وتخلية القلب عن الميل والنفرة فاوجبه من المسائل المسلمة
الغير المشكلة اخذها واما المشكلة والخلافية فيجتهد فيها بحيث ... كما ذكر فبعد تحصيل الكل يشرع
في التفقه بجعل تحصيله من مقدمتين الاولى ما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله يقينا في حقي ولا بد
ان يكون في المقدمة الاولى صادقا وبالثانية عالما متيقنا حتى يصير النتيجة صادقة يقينية واما الآن
الشرائط على سبيل الاجمال فان يعرف ان ادلة الفقه منحصرة في الخمسة المعروفة ويتامل في كل دليل
ام لا ويكون دليلا بشرط او بغير شرط وعلى الاول الشرط ماذا مثلا يتامل في ان خبر الواحد حجة ام لا
وعلى الاول مشروط بالعدالة او الموثقية ايضا والحسن ايضا او القوة ايضا وان الضعيف حجة ام لا والجابر ما هي
الى غير ذلك مما ذكرناه في الفوائد مثل ان العدالة هل هي الملكة ام حسن الظاهر ام عدم ظهور الفسق وان
ثبوتها من باب الشهادة او الخبر او الظن الاجتهادي ويتجسس عن الثبوت في الثبوت يحتاج غالبا الى الاجتهاد
بل كليا كما ذكرنا الى غير ذلك مما يتعلق بالسند او المتن او الدلالة او رفع التعارض او علاجه الى غير ذلك
مما ذكرناه في الفوائد والملحقات فان جميعها علاجات للاشكالات والاختلالات التي لا بد من علاجها حتى يمكن
من الاستدلال بعنوان الاجتهاد لا التقليد فجميع الشرائط انما هي علاجات للاستدلال بالاجتهاد ولا
يمكن الا بها اللهم الا ان يكون سفيها فاذا حصل المسألة بالنحو الذي ذكرناه فهو مجتهد ومع ذلك الاحوط ان
يعرض اجتهاده على اجتهاد المجتهدين فان وجده في الغالب يوافق طريقتهم يحمد الله على هذه النعمة العظمى
حمدا كثيرا شكرا كبيرا لظهور انه نال هذه الرتبة البهية السنية ويتضرع اليه في حفظها عن الخلاف
في البقية وان وجده بخلاف في ذلك فيتهم نفسه نهاية التهمة ويشرع في اصلاحها بالمجاهدات والتضرعات
والاستمدادات وغيرها وتخليتها عن الشوائب وتخليصها عن المعايب حتى يهب الله له هذه الرتبة وهذا
القدر يكفي يعني ان مسئلة يحتاج الى الاجتهاد سواء كانت مقدمات الفقه او نفسه حين ما اراد الاجتهاد فيها
استفرغ وسعه في تلك الحين فاي شيء اداه اجتهاده يكفي وان كان مخالفا ... بعد ما ... ومهارته ...
وبما يعتبر لكنه الآن انكشف عنه انه ليس كذلك ومع ذلك هذا الحين هذا القدر وشيء هذا الذي اداه
اليه اجتهاده وهو مكلف ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولانه لو لا ذلك لم يكفه لم يتحقق اجتهاده ما دام حيا
فلا بد له من التقليد ومن تمام ... فتوى فقيه حتى يقلده والتزامه الاحتياط بالنسبة الى جميع المسائل

حرج بل تكليف بما لا يطاق وترجيح البعض من غير مرجح فاسد على حسب ما عرفت سابقا مع ان الفقهاء
متفقون على ان المجتهد لا يجوز له تقليد غيره ويسمون من المجتهد هذا الذي ذكرناه لانه بعد اطلاعه على
جميع ما له دخل في الفهم وبذل الجهد فيه يظهر عنده انه حكم الله كما فهمه وغيره ليس حكم الله فان كان فتواه
موافقا للقول المشهور والاكثر لغاية قوة فتواه واما اذا وافق البعض دون البعض فكذلك لما
عرفت سيما وان المجتهد في مسئلة يبذل جهده في تزييف دليل المخالف البعض ويتحرى وسعه ويبالغ فيه
ذلك لا يجد ان الحق معه ومع من وافقه وكذا لو خالف البعض ولم يجد موافقا لان الظاهر عنده ان حكم
الله كذا وان ما عليه البعض ليس حكم الله فكيف يصح له التمسك به ويدع فتواه لانه خطاء البتة وكذلك
لو خالف المشهور بين القدماء والمتاخرين الا النادر وذلك النادر ايضا كان يرجع عن فتواه ووافق القوم
ويظهر ذلك من انه في كتاب المتاخر وافقهم وغير ذلك وهذا يرجع الى الاول فانه في الآن من اعداد
فقهائنا بقول النادر الذي يرجع عنه الفاسد ظاهر الفساد اذ لا فرق بينه وبين ان لا يكون النادر راجعا عن
القول ومع الوفاق لا يخالفون الا النادر غفلة او بناء على انه ليس وفاق الكل عنده ومثل القول بنجاسة
السابقين ان يكون المسئلة مما يعم به البلوى ويشتد اليه الحاجة ومع هذا صار المشهور عند القدماء
والمتاخرين الا النادر كذا فان خلافه يكون معلوم الفساد كما لا يخفى على المتامل واما المشهور بين
خصوص القدماء فليس بتلك الشأنية يمكن الفتوى بخلافه فان كان الداعي عظيما وكذلك المشهور بين
المتاخرين خاصة الا ان الاحوط مراعاة المشهور في العمل كيف كان كما هو دأب المحققين بل الاحوط مراعاة
كل فقيه مهما امكن رأيهم في مقام الاحتياط لكن ليس بمثابة المشهور اذ ربما يكون افواج الافهام السديدة
من اصحاب القوى القدسية والمهارة التامة عليه الى ان اعتقد الفحول كونه حجة كما مرت ومن الكلام
واني تتبعت فوجدت كلما هو المشهور يكون دليله اقوى او امتن البتة الا ما شذ يكون بسبب قصوري
ما علمت من يكون دليله امتن البتة فان قلت ربما كان يخالف هذا المجتهد انه بمهارة او بسبق الاوجه
وفيهم ... الاسوية قلت فان الاحوط مراعاتهم في العمل كما عرفت واما الفتوى فهذا المجتهد مطلع
على ما ذكرت ويلاحظ في مقام اجتهاده بان يبالغ في الاجتهاد عند ملاحظة الادلة ويزيد التامل والتدبر
ويكثر ويكثر الى ان يحصل له ما يقابله مما ذكرت من المظنة ويغلب وربما يظهر ان الحق معهم فيرجع
هذا مع انهم ان كانوا اموات فلا يجوز تقليدهم مطلقا وان كانوا احياء فيمكن من المناظرة معهم

(لتعرف)

لتعرف الحال ولو لم يتمكن فيزيد التامل في الادلة ويجوز للمعرفت انهم متفقون على ان المجتهد لا يجوز
له التقليد للادلة الدالة على حرمته فخرج عنها العامي للاجماع وغيره وهو ايضا لان المجتهد فلاحظ ثم
اعلم ان المجتهد اذا تجدد له الحاجة الى ما اجتهد فيه يجب عليه تجديد الاجتهاد والنظر لانه ... ولا يكلف
الله نفسا الا وسعها فعليه تجديد الاجتهاد ويظهر عليه خطاؤه سابقا نعم ان لم يكن في وسعه تجديد يجوز له
العمل باجتهاده السابق وعلى ما ذكرنا غير واحد من المحققين وقد حققنا في رسالتنا في الاجتهاد تحقيقا
تاما ايضا انه مما حققنا هنا فليلاحظ فان قلت الم يعرف قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وامثاله
عذرا للغير المجتهد ايضا اذا امكنه فهم الادلة بوجه من الوجوه قلت المعرفت من الادلة مع انه لو كان يحتمله
سائر الناس العيب والشرب كيف يطمئن بفهمه ويتجرى مع انه لا يعرف اسبابها وشروطها فان قلت لنا
اذا كان العالم الذي بلغ رتبة الاجتهاد عنده ان مجتهده اخطا في اجتهاده في مقدمة من المقدمات
او غيرها فكيف يجوز له تقليده فضلا عن ان يجب عليه قلت ان كان ميتا فلا يجوز تقليده على حال كما
عرفت وان كان حيا فليناظره ليعرف فان ظهر ان الحق مع المجتهد فلا كلام وان ظهر على
المجتهد على رأيه وبقي العالم على اعتقاده لا يكون الحق مع المجتهد لا نرغب فانه وهو الاستاد
الماهر وامام الفن الا ان يكون العالم ايضا اماما في هذا الفن خاصة وماهرا فيه لكن
الماهر في جميع الفنون يمكن ان يكون اقوى من من لا يعرف الترجيح الحسن يعرف كما مر
سابقا فهكذا العالم ممن لا يعرف البتة وهذا المجتهد ممن يعرف البتة
لانه مكلف بما ادى اليه اجتهاده كما عرفت ومع ذلك غاية ما في
الباب ان يكون في خصوص هذه المسئلة مخطئا ويجوز العمل
باجتهاده المعروف تمت الملحقات من ... في يوم الثالث
... شهر صفر في سنة خمس وعشرين ومائتين بعد الالف
اللهم اغفر لمصنفه ولكاتبه ولوالديهم
بمحمد وآله ...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على اشرف الخلق محمد وآله الطاهرين . فيقول الاقل الاذل محمد باقر بن
محمد اكمل عفي عنهما العلم يا اخي ان من يقول بصحة عبادة الجاهل ان كان يقول انه مكلف بما حصل
به ظنه باي وجه حصل وهذا هو تكليفه لا غير بل هو الحكم بصحة عبادته وان كانت مخالفة لما امره الله
تعالى بل يلزمه الحكم بفسادها ان كانت مطابقة لما امره الله تعالى به وكانت مخالفة لظنه مثلا ان من ظنه
ان صلوة الصبح اربع ركعات يكون تكليفه منحصرا في الاربع فلو اقتصر على الاثنين يكون فاسدا لعدم
المطابقة مع تكليفه ولو صلى اربعا من غير فصل بتسليم يكون ممتثلا ولو فصل بالتسليم يكون باطلا
طلقه وهذا باطل بالضرورة من الدين وهذا يقول به احد فما شنعت عليه بل هذا قول المصوبة الذين هم
من العامة بالنسبة الى المجتهد وظنه الذي ثبت اعتباره شرعا واما المخطئة وهم الشيعة وجملة
واكثر العامة فهم لا يقولون بان حكم الله تابع لظن المجتهد الذي ظنه حجة شرعا فضلا عن الجاهل
واما المصوبة فقلنا انه لا يقولون ذلك الا بالنسبة الى ظن المجتهد المعتبر شرعا وان كان يقول
بانه مكلف بما امره الله به في الواقع فلا نم ذلك ان ياتي بما امر الله تعالى به وهذا لا يمكن للمجتهد
ان ياتي به فضلا عن العامي اذ غاية ما يحصل للمجتهد الظن بانه ما امره الله به وايضا الكلام
انما هو في المسائل الاجتهادية لا المسائل الضرورية اي العبادات التي لا يمكن العلم بصحتها وانه
موافقا لما امره الله تعالى به الا بالظنون الاجتهادية لا انما هو التي يعمل بها الفقهاء وانه لا بد
من الاجتهاد او التقليد فيها واما اذا لم يكن الاستناد فيه الى اجتهاد وتقليد فلا كلام فيه مثلا
لضروريات فنقول اذا كان المكلف به هو الامر الواقعي يعني التكليف به انه مامور بايتانه
اي ايتان ذلك الواقع فلا نم ذلك تحصيل العلم او الظن المعتبر شرعا اي ثبت من الدليل الا
لشرعي ان الله يجوزه ويرضى به ان يكون عوضا عما امر به في الواقع والاتيان بالامر الشرعي الو
اقعي والظن الحاصل للمكلف فيه فرق وتفاوت بين تكليف مما ان يكون احدهما عوضا الله
وعوضا بغيره رخصة من الشارع الشرع وتجويزه سيما ان الشارع صدر عنه ما يدل على عدم
اعتبار الظن بل والمنع عن اعتباده مما يزيد على القدر المعتبر في التواتر مع القرآن الذي هو من
المتواترات ومن نحو ذلك فيه كررات مرات ولذا تراه على العامة فضلا عن الخاصة في كل موضع

اعتبرها ظنا ما اعتبره الا بدليل قطعي او ينتهي الى القطعي ولذا منعوا عن اجتهاد ظن لم يحصل له رتبة
الاجتهاد وحكموا بحرمته وان كان ظنه مطابقا لظن المجتهد لان الاخبار عندهم يكفي قطعية دالة
للمجتهد لا الفتوى الحاصلة من ظنونهم وكذا الحال في المقلد فان قلت معرفة العبادة امر خارج
عن ماهيتها وهو مامور به لعبادة قلت لا شك في انه مامور بالعلم والمعرفة والاخبار في ذلك
متواترة ومضمونها متفق عليه بين الامة وانها من الواجبات العينية فان قلت لا شك في ذلك لكن
نقول لعل مجرد المظنة يكون كافيا في تحقق العلم وصدق المعرفة قلت مجرد المظنة امر سوى
العلم والمعرفة سيما مع ما ورد من المنع عن العمل بالظن والامر بالعمل بالعلم وغير ذلك
مما مر وسيجيء فان قلت لا شك في ذلك لكن نقول لعلها تكون واجبة عليحدة لا شرطا في صحة
العبادة ويكون اثمه في ترك تحصيله الا ان تكون عبادته ايضا فاسدة قلت بيالي انه ورد من الا
خبار الواردة المتضمنة لنفي الصحة بدون الفقه والمعرفة وما يؤدي هذا المعنى بعنوان الظهور او
لنصوص لكنه الان ليس عندي من الكتب حتى اتمها لاحصل سلمنا عدم الورود لكن لا شك في انه يجب
علينا الاطاعة والايات والاخبار المتواترة في هذا المعنى واضحة الدلالة والاطاعة عبارة عن امتثال
الامر فان لغة وعرفا يعني بامتثال الامر هو الاتيان بنفس المعرفة فان كان المامور به هو مظنة
التكليف فلا شك في تحققه بالمظنة لكن قد عرفت انه فاسد بالبديهة وان كان المامور به هو امرا
واقعيا وامتثال الامر لا يتحقق الا باتيان ذلك الامر الواقعي لا مظنون المكلف كما انه لا يتحقق بالمحتمل البتة
ثم لو ثبت من الامر انه اكتفى بظن عوضا عما امر به في الواقع فهو المتبع واما ان يكون ذلك الظن ام خاصا
على حسب ما ثبت من الامر لكن قد عرفت عدم الثبوت بل وثبوت الذم مضافا الى ان شغل الذمة بها
يقيني والشارع قال لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وايضا يستصحب حتى يثبت خلافه شرعا ماية الاجماع
واقع على ان شغل الذمة شرعا يستدعي البراءة بعنوان شرعي وايضا ما ذكرت لا يلايم لقواعد لشريعة
فان رجلين لو كانا متساويين في الفعل والعلم ودون تفاوت اصلا وكان عبادتهما من اول
العمر الى الاخر الظنون التي ذكرت الا انه اتفق خطاء ظنون احدهما فصار جميع عبادته مخالفة للواقع
بخلاف الاخر فكيف يعاقب بالنسبة الى كل واحد واحد من واجباته ومحرماته عقابا عقابا كل
واحد من العقابات العظيمة التي لا يمكن وصف واحد منها كل ذلك بمحض الاتفاق بان اتفق عباد

منها صارت خطاء وانفق ان عبادة هذا وافقت الواقع مع عدم تفاوتهما اصلا في فعلهما وعبادتهما وبذل
جهدهما بل وربما كانت العبادة وبذل الجهد من الخاطي اكثر وظنه اقوى واشد فان قلت بناء الفقه
على الظنون والمستقيد بظنه قلت ان اردت من الظنون ما هو معتبر شرعا فسلم لكن الكلام في اعتبا
ولم يثبت بل وثبت خلافه كما عرفت بل ولا واما الواردة في وجوب تحصيل العلم والمعرفة والتاكيدات
والتشديدات والوعيدات والتهديدات لم ترد الا لاجل ان لا يعتمد على امتثال هذه الظنون وان اردت
كل ظن وان الجهل معتبر شرعا فلم بل وفاسد كما عرفت مع انه يلزم على هذا عدم العقاب على ترك
العمل والعلم والمعرفة بل وكون الظنون الفاسدة علما ومعرفة متصفة بصفة الوجوب الشرعي
ويترتب عليها الثواب والعقاب وما ذكر ايضا فاسد قطعا مخالف للادلة القطعية واتفاق جميع المسلمين
وانتم ايضا ستحاشون عنه فان قلت تقليد المجتهد ايضا مظنة قلت نعم لكن ليس كغيره للاجماع على اعتباره
وقضاء الضرورة وعمل المسلمين في الاعصار والامصار عليه وايضا لا يخفى من كل فرقة الى على اعتباره
وكذا حدث فاذا كان العالم كذا وكذا فالعوام ان يقلدوه وغير ذلك مما انها معكوسة في خواطر كل
واحد في كل امر مجهول يرجع فيه الى اهل خبرته والماهر فيه فان الداء يعرف ان فيه هلاكه اولا هو
ام لا يرجع فيه الى الماهر في المعرفة ويبذل جهده في تحصيل الماهر وفي معرفته وكذا اذا اراد امرا فيه حيف
شيء وان كان اقل من درهم وكذا يرجع الى الطبيب في المرض ولو رجع الى غيره يكون اثما بالبديهة
مع انه فساد وهلاك ودهم فكيف لا يرجع الى اظهار الاديان مع ان خطائه فساد اخروي وهلاك
سرمدي فان قلت قد ورد في بعض الاخبار حكم الشارع بصحة عبادة الجاهل حيث سأله بانه
فعل كذا وكذا فاجاب بما يدل على الصحة قلت هو كما في الصحة كذلك ورد في الصحيح كثيرا منه في عدم
وجوب العلم والمعرفة ما انكر عليه اصلا بل وكان يعاتب عليه ويذمه وترتب على ذلك فاعلم
جوابك عن هذا فهو الجواب عن ذلك على انه لا شك في ان العبادات ليست مما يمكن معرفتها من لغة
او عرف او عقل ان ليس لامثال هذه الامور طريق الا من الشارع قطعا ولا يمكن جعلها او الجاهلية
ارادتها على حسب ما هو الواقع بل لا بد من اخذها تقليدا من الشارع او اجتهاد من العمومات الشرعية
وهذا الاجتهاد صحيح البتة سيما بالنسبة الى ذلك الزمان واما التقليد فربما يكون فاسدا وربما
يكون صحيحا ان ثبت كون فعل الراوي تقليدا فاسدا حتى يستدلون به على ان الاصل في افعال

المسلمين الحمل على الصحة بل الظاهر حال هولاء انه لو عدم التقليد اصلا فضلا عن ان يكون تقليد
ابناء او عامي جاهل بل ربما يحصل بالتامل العلم بانه لم يكن كذلك وسؤاله من الشارع لا يقتضي
انه لم يكن عالما او ظانا بوجه من الوجوه اذ قد عرفت انه من ان يعيد عنه مطابقا لما في الواقع مع
عدم الظن ايضا وكذا لا يقتضي ان يكون تقليد للاب والجاهل بل تصحيح اجتهاده كما هو غير
خفي فان قلت يلزم من اشتراط المعرفة الحرج في الدين قلت ان اردت نفس الحرج فلا
يخفى فساده لان المعرفة من الفرايض العينية بالاجماع والادلة المتواترة مع من سلم بعلم الجملة
ان في الدين تكليفات واجبات ومحرمات لا بد من امتثالها وانه فرع معرفتها وان جميع العلماء
والعقلاء المرشدين في مقام الوعظ وغيره ابلغ الغاية لا يبلغ ان معرفة التكليفات واجبة فتارك
المعرفة داخل في النار البتة وكذا عبادته صحيحة ام فاسدة نعم لو كانت فاسدة يكون عذابه
اشد وهذه الاشدية لا دخل لها في كلمة الحرج وعدمه بعد ان يكون التكليف البتة ثابتة
والدخول في النار متحققا مع ان الانسان مخلوق للمعرفة والعبادة والتشريع بالاحكام الشرعية
وتهذيب النفس بدفع المهلكات وجلب المنجيات من الاخلاق كالرياء والسمعة والعجب
وغير ذلك واضدادها وهي غاية الكثرة وفي نهاية شدة الضرر وعلى كمال صعوبة الامتثال ولذا
لا تري ممتثلا الا وهو اوحدي الدهر ولا يقتضي ذلك رفع التكاليف بها لانها ثابتة بالادلة القاطعة
الثبوت بالادلة فان ثبت ما نحن فيه فليس باشد من غيره وسيما مثل الرياء والسمعة والعجب
مما له دخل في صحة العبادة وفسادها وجعلها في غاية الصعوبة دفعها وعلاجها والخلاص منها
ويحتاج الى الجهاد الاكبر وقال عز وجل قل هل انبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في
الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وقال الله تعالى فاما من طغى وآثر الحيوة ﴿و﴾اما
من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وقال واما من طغى وآثر الحيوة
الدنيا فان الجحيم هي المأوى وورد ان الناصبي قليل والجنة طيبة لا يدخلها الا الطيب والجنة
محفوفة بالمكاره وقال عز وجل يوم نقول لجهنم هل امتلئت وتقول هل من مزيد الى غير ذلك
مما هو مذكور في كتب الاخلاق ومنها خطب امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة وغيره في كتب الا
يمان والكفر من الكافي وغير ذلك مما لا يحصى فهي كثيرة وان لم يثبت فاصالة العدم تكفي من دون
حاجة الى التمسك بالحرج مع ان المناسب لما ذكرت صحة عبادة الجاهل مطلقا وانت ستحاشون عنه وان اردت

انه فی بعض الاحیان تتحقق بواسطة الجرح مثل ان تاب وندم وتدارک عباداته الفاسدة فهل تجب
اشتراط الصحة بالعرفة فیه ان جمیع التکلیفات کذلک مثلا لو ظهر بعد مدة مدیدة ان عباداته
لو کانت مخالفة للواقع ماذا یصنع بل ولو شک فی المدة المدیدة جمیع عباداته ماذا یصنع هل ذلک
یصیر سببا للحکم بعدم التکلیف اصلا ورأسا فان قلت لما کانت التکالیف ثابتة فلا یجب تلک
فلعل ما نحن فیه ایضا کذلک المعرفة من دلیل الثبوت والحاصل ان تحقق الجرح ومشقة علیه فاذا
تحقق امکن الحکم بعدم الجرح وان قلت غالب الاوقات لا یتحقق مجتهدا ما یقلد بغیر واسطة او بها
سلطة قلت حال الجرح کمن خالفت عباداته للواقع فانقول هنا یقول الفقهاء هنا مع ان الغالب عدم موافقة
عبادة الجاهل للواقع واقل ذلک ان یتحقق منه ریاء او سمعة او غیر ذلک مما هو مبتلاء به
غالبا او یصعب الخلاص ویخفی طریقه علی ان غالب المسائل الفقهیة محل خلاف بین الفقهاء
فیشکل الحکم بالصحة عند جمیع الفقهاء والصحة عند بعض کیف تکون کافیة مع عدمها عند بعض
الفقهاء ولما فیه من الدلیل القطعی بخلاف ما نحن فیه فتأمل حتی اعلم ان العبادة ما وافق ظن
المجتهد بل وظن ذلک البعض حین حکمه باصابته للواقع عنده بحسب ظنه واعتبار مثل هذا
شرعا یحتاج الی دلیل شرعی وهو مفقود وقیاسه علی ان ثواب العمل تقلید المجتهد قیاس مع الفارق
بحسب الظاهر مع ان القیاس غیر حجة عندنا فالعمدة شمول ما دل علی حجیة ذلک لما نحن فیه وهو
اول الکلام وعین الدعوی بل الظاهر انه لیس کذلک للاجماع هناک وعدمه هنا لو لم یکن الاجماع
علی عدمه وکذا ما دل علی جواز تقلید المجتهد من النص مثل قوله علیه السلام فللعوام ان یقلدوه فانه
ظاهر فی الاول فی ما نحن فیه ایضا علی انه ایضا نوع تقلید مع ان کلامکم مقتضی دلیلکم الصحة
لو طابق الواقع وان لم یقلد مجتهدا ولا یحکم بصحتها احد ابدا فان قلت المسلمون فی الاعصار والامصار
کانوا یاخذون عن غیر الفقیه ایضا وما کانوا یلاحظون ذلک مثلا قلت لا شک ان المسلمین کانوا
صنفین منهم کانوا صنف منهم کانوا متدینین بالدین متعبدین وصنف منهم کانوا لا یبالون
بالدین متسامحین متساهلین فی الله ورسوله ولا تمتد داعما کانوا یجدون امثال
هؤلاء وینهون ویهددون ویوعدون وکذلک بعدهم العلماء والفقهاء والذی علم کانوا یغلطونهم
ویامرونهم وینهونهم ومسلم عندکم ایضا انهم کانوا عاصین فی ترک المعرفة والتعلم اجمعین بذلک ولذا
عباداتهم لو کانت مخالفة للواقع کانت باطلة ولا یجاب حکم الله الظاهری فی شأنهم هو ما نحکم

فاذا تلک بقاء التکلیف من ضروریات الدین وکثیرا ما کانوا یاخذون من مجتهد سیما الحی منه
والفقهاء لا یجوزون تقلید المیت مع انهم کثیرا ما لا یکون مقصرین فی تحصیل الاجتهاد والمجتهد علی
تقدیر اتفاق تحقق المطابقة من حیث لا یشعرون فسلم انهم عندکم عاصون فی ترک العلم والمعرفة
من حیث انه فریضة عینیة علی کل مسلم ومسلمة وان من بلغه التکالیف عندکم بلغه ایضا وجوب
معرفتها علی حسب ما مر فلو اراد المکلف ان لا یعصی فی تحصیل المعرفة بفعل العبادة بطریق الموافقة
کیف کان یصنع وبالجملة بمجرد اتفاق المطابقة فی بعض الافراد لا اثر له فیما ذکرت بل اثره تحقیق
العقاب او لنه اذا تاب وندم علی تحصیل المعرفة یکون عنده مجتهد موجود یحکم بالصحة لا یکون
علیه قضاء وغیر خفی ان المطابقة للواقع غیر معلوم قطعا بل المعلوم المطابقة لظن المجتهد ومعلوم
ایضا ان المسائل الفقهیة قلما یکون وفاقیة عند الفقهاء فلو کانت مطابقة لظن المجتهد تکون مخالفة
لظن مجتهد آخر فلا یتأتی ذلک الا ان یکون مجتهد موجود واختار العامی تقلیده واتفق مطابقة الظن
ذلک الموجود مع ذلک یکون الموجود یحکم بصحتها بمجرد اتفاق مطابقتها الظنونه الآن ویکون ظهورها
لمطابقة الآن والمجتهد لو کان موجود لا یحکم بالصحة لفقد الدلیل علی حکمه وعلی فرض انه لو وجد منهم
من یحکم فالمعروف عدمه واما کتب المجتهدین المیتین فکیف یتأتی له منه تقلیدها وهم یمنعون عن تقلید
المیت وعلی فرض ان یوجد من یجوز تقلید المیت ویکون مجتهدا فهو ایضا میت فکیف یمکنه تقلیده لانه
موقوف علی صحة تقلید المیت ولا دلیل علی الصحة والعمومات المانعة عن العمل بالظن وعن التقلید
شاملة خرج الحی بالدلیل وبقی الباقی مع انه ادعی اجماع الشیعة علی المنع وجعل الجواز من شعار العامة
ومن دأبهم کما کتبناه مشروحا فی رسالتنا المکتوبة فی منع تقلید المیت وعلی تقدیر ان یکون دلیل
فکیف یمکن للعامی الاجتهاد سیما فی مثل هذه المسألة ویخالف فقهاء الشیعة ولو کان قادرا علی ذلک
لکان قادرا علی الحکم بالصحة وتصحیح نفس المسألة بطریق اولی ولو کان یجوز له تقلید المیت من دون
دلیل ویکون هذا فعلا موافقا للعبادة لکان ظن اول الامر بصحة العبادة فعلا موافقا بطریق اولی
ثم هذا هو النقض واما الحل والجواب الواقعی هو ما کتبناه فی الرسالة من وجوب الواسطة بین الا
جتهاد والتقلید وهو الاحتیاط مهما امکن فلو لم یمکنه فالعمل بعنوان التخییر بعد بذل الجهد بقدر
الوسع فی تحصیل الاحتیاط وان التخییر ح ایضا هو احتیاط فلو لم یوجد الاجتهاد ولا التقلید یتبع الاحتیاط
ولا یکلف الله نفسا الا وسعها علی ان الاحتیاط حسن واحتیاط علی کل حال لو علم انه احتیاط والله هو العالم

بالحاضر ورسوله محمد وخلفائه صلوات الله علیهم اجمعین والحمد لله رب العالمین تمت

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد وآله اجمعین وبعد فهذا اصل یتضمن تحقیق
القول باستحالة اجتماع الامر والنهی فی شیء سواء تساوی متعلقهما او اختلفا بالعموم والخصوص او تباینا
جنسا او لا خلاف یعتد به فی الاولین لا سیما الاول فانه لا خلاف فیه ولا اشکال یعتد به وکذلک الثانی
لا اشکال فیه ولا اشکال فی الجمع بینهما انهما اذا تباینا کلیا وانما الخلاف فیما اذا تباینا جزئیا کقوله
صل ولا تغصب فجمهور المحققین علی عدم امکان الاجتماع ولزوم تقدیم النهی علی الامر وهو
الحق ولا بد من تمهید مقدمة وهی ان ذلک مبنی علی ما هو المختار فی مفادی الامر والنهی والاول
حقیقة لغة وعرفا فی طلب الماهیة لا بشرط الوحدة ولا التکرار والثانی حقیقة کذلک فی طلب ترکها
علی سبیل الفور والدوام والاستمرار وعلی الامر جمهور المحققین من علمائنا الاخیار وحیث
فرغت من ذلک نقول قوله صل لیس مفاده سوی طلب ایجاد ماهیة الصلوة الی الخارج من غیر
التفات الی خصوصیات التشخصات بالمرة وانما اعتبرت فی امتثال الامر المزبور بمحض الاعتبار
العقلی من حیث کونها مقدمة لوجودها فی الخارج ولا دخل فی اللفظ فیها الا بالتنزیه العقلی الغیر
المعدود من اقسام الدلالات اللفظیة حتی الالتزامیة وهذا علی المختار من ان الامر بالشیء لا یقتضی
الامر بمقدمته مطلقا واضح واما علی مذهب المشهور القائلین بالدلالة فکذلک لان المقدمة لما
سوی بها عندهم لیست الا قدر ما یحصل به ذو المقدمة وهو یحصل فی تشخص ما ای فرد واحد فیقتضی
ذلک کالقول بان الامر حقیقة فی الوحدة کون الماهیة المامور بها تشخصا ما احد التشخصات او تعینا یحصل
بها ماهیة المامور بها فی الخارج دون التشخصات کلها ولا المعین منها ولا کذلک النهی بل هو علی ما عرفته
من افادته الدوام والتکرار فانها تدل علی تعلق النهی بالماهیة بجمیع مشخصاتها لان ترکها لا یحصل حتی
فی محل اجتماع الکیفیتین فی الصلوة والغصب وشموله لذلک علی طریق الحتم والجزم ولو من جهة العموم
الاستغراقی المستفاد من مفهوم النهی علی ما هو الغرض ولا کذلک الامر فانه لم یشتمل علی هذا بطریق ترکها اصلا
فلا تعارض بین الامر والنهی فیه هذا علی المختار واما علی القولین الاخیرین فشموله لهذا الفرد لیس علی
الحتم والجزم بل هو علی البدلیة وشموله لا یعارض الشمول علی الجزم فانه کالنص والشمول علی البدل
کالظاهر وحیث حصل التعارض بینهما قدم النص علی الظاهر ولا یلتفت الی اختلاف الجمیع امکان اعتباره

عقلا فی الجملة کما قاله الا النادر فیما اذا کان النسبة بین متعلقی الامر والنهی عموما وخصوصا مطلقا مثل
قوله صم ولا تصم یوم العید فانه لم ینقل احد ممن یعتد به بصحة صوم یوم العید لو صیم وحرمته معا وان
نقل عن شاذ من غیرها وهذا الذی ذکرنا من عدم التعارض مطلقا علی المختار وکونه من قبیل تعارض
العموم والخصوص مطلقا انما هو فیما اذا اتسع وقت الواجب المامور به بحیث تعدد فیه التشخصات امکانا
واما اذا ضاق الوقت ولم یتسع الا التشخص واحد حصل التعارض فی ذلک التشخص صریحا نفیا والزاما
وعندنا وان لم یحصل التعارض لفظا لکن یستحیل الاجتماع عقلا بناء علی ان الامر بالشیء انما یقتضی
امکان ایجاد الطبیعة المامور بها فی الخارج لا یمکن الا فی ضمن الفرد والتشخص والفرض انحصاره
فی الواحد وان شمله النهی ولو فی ضمن العموم ووجب الانزجار عنه بمقتضی النهی امتنع وجوده وهذا
بناء علی ان المانع الشرعی کالمانع العقلی فیلزم من اجتماعهما فی ذلک تکلیف ما لا یطاق للامر بشیء
لا یمکن وجوده الا فی تشخص لا یمکن الاتیان به للنهی ولنفرض من المسئلة ومثالها فی الصلوة فی المکان
المغصوب فی سعة الوقت ودون ضیق الوقت لاستحالته قطعا المعروف ویستحیل الاجتماع ایضا فی المثال
علی القول بافادة الامر التکرار کالنهی لاتحاد الوجه فی الاستحالة وهو لزوم المحذور من التکلیف
بالمحال وحیث لم یجتمعا لا بد من رفع الید عن الامر والنهی فرارا عن ذلک المحذور وذلک بالرجوع الی المرجحات
الاجتهادیة وحیث فقدت رأسا فلزم التخییر او الوقف والرجوع الی حکم الاصل وانما یرجح الاصحاب
فی المثال وهو ما نحن فیه وقت الامر والنهی المعرفة من انه اما لا تعارض لفظا کما هو المختار او کونه
من باب العموم والخصوص والنص والظاهر وحیث قدموا النهی افسدوا به المنهی عنه اذا کانت عبادة کما
فی المثال او مطلقا ولو کانت معاملة علی القول بان النهی فیها یقتضی الفساد ایضا وهذا الذی ذکرنا
هو السر فی تقدیمهم النهی علی الامر فی المثال دون العکس دون ما یقال من ان فی النهی دفع المفسدة
وفی الامر جلب المنفعة ودفع المفسدة اولی من جلب المنفعة لان هذا شیء لم یقم دلیل علی ایجابه الترجیح
لاحد المتعارضین علی الآخر ولو اختص المرجح فیه بما ان دفع المفسدة وجلب المنفعة حاصلان فی
کل من الامر والنهی اذ امتثال النهی والانزجار عن المنهی عنه کما فیه دفع المفسدة کذا فیه جلب المنفعة
لتضمنه الاطاعة للسید الموجبة لترتب الثواب والامر وان کان فی الاتیان به جلب المنفعة کذا فیه دفع
المفسدة الناشئة عن المخالفة الحاصلة بترک المامور به فالامر والنهی متساویان فی ذلک وان اختلفا
فی المتعلق من طلب الایجاد وطلب الترک کما هو واضح واما ما یتوهم من ان استحالة اجتماع الامر والنهی

في نحو الصلوة في الدار المغصوبة انما هي لنفاد الامر والنهي والتحريم والوجوب وتباين فصلهما من عدم
جواز الفعل او عدم جواز الترك ونظيره وان دين الصلوة في الحمام مثلا للنهي عنها او لكراهة تخصلها
وينفصل الامر بتباين ايضا فقد علم فيها باجتماع الامر والنهي ولا هناك وما الفرق بينهما فالجواب ان لا
ان الامتثال المتحصل لنقيض بالتعارض فيه بين الامر والنهي تعارض العموم والخصوص المطلق ولذا قالوا
انه لا خلاف فيه بعد ما سمي الة الاجتماع فيه بناء على وجوب تقديم النص على الظاهر والخاص على العام
وعدم جواز اجتماعهما وهذا النقض لا يختص بالشيعة لما نعيه من اجتماع الامر والنهي اذا كان بين
متعلقيهما تباين جزئي بل يرد عليهم وعلى الاشاعرة المجوزين لذلك لحكمهم بالجواز في المتباينين جزئيا
لا المتعارضين عموما وخصوصا والمثال المنقوض به من القسم الاخير الذي اتفق فيه الفريقان بالمنع عن
عن الاجتماع فيه للزوم التخصيص وقيل في الجواب عن هذا النقض امور لا تسمن ولا تغني من جوع
والحق في الجواب بعون الملك الوهاب هو انه قد عرفت ان المامور به ليس الا الطبيعة المحضة
المعراة عن خصوصيات التشخصات التي لها مقدمة الوجود فتعلق الامر لشيء بسيط لا تركيب
فيه بخلاف النهي لتعلقه في مثال الصلوة المقيدة بالوقوع في الحمام فاذن متعلق النهي امر مركب
من الماهية المتشخصة بوقوعها بالشخص المخصوص ولما كان المطلوب بالنهي الترك فهو كالسلب وسلب
المركب لما كان يتحقق بسلب الجزئين معا او لا جزاء حيث كانت متعددة ويحصل من الجزئين او الاجزاء
فاما متروك المنهي عنه في المثال الصلوة المركبة من الماهية وقيد الوقوع في التشخص لم يحصل القطع
بتعلق الامر بخصوص الصلوة فاما ترك مع تشخصها بقيد المعية واحتمل اختصاصه بخصوص القيد
دون المقيد مطلقا فلم يكن تنافي تعلق النهي بالماهية مطلقا وحيث لم يحصل يرجع الى مقتضى الاصل
وهو بقاء طلب الماهية على رجحانها الذاتي وعدم تلونها بالمرجوحية العرضية الا من حيث تشخصها الناشي
من ايقاعها في الحمام وقد عرفت ان متشخصات الماهية لا دلالة للفظ الامر عليها لا بالعموم على الخيار
او بالخصوص على غيره بل على البدلية وحيث كان النهي عن الصلوة في الحمام اعم من تعلقه بالصلوة
نفسها او مع القيد وتعلقه بخصوص القيد كان الاصل في الصلوة بقاؤها على رجحانها واختصاص المرجوحية
المفهومة بالتشخص وهو الوقوع في الحمام وهو خارج عن الماهية المامور بها فلم يلزم اجتماع الامر والنهي
في الشيء الواحد الشخصي ثم اجتمعا في امور مثلا وبين ذلك معاشر الشيعة لم تمنع الا عن الاجتماع
في الشيء الواحد لا الامرين لو انفرد الشخص لو توقف عليه وجود الطبيعة في الخارج وانحصر فيه لزم لا

اجتماع

اجتماع لفظا على القول بان الامر بالشيء امر بتشخصاته او بالوحدة وعليها اعتمدنا نظيره ما لو ثبت في النهي
التحريمي ولكن الجواب هنا بقبول استحالة الاجتماع ولزوم المصير الى الترجيح ولا ريب ان طلب الماهية
فيما لو كان الامر للوجوب كما ان كانت الصلوة فريضة اولى بالترجيح بحالة الاختيار وان نفاع الكراهة
راسا في حالة الاضطرار واما اذا كانت مستحبة فيحتاج في ترجيحه على الكراهة بمرجح وليس في
النظر الان واذا لم يكن فالتخيير بين اختيار الصلوة من غير كراهة او تركها عملا بدليل الكراهة
فان قلت ان النهي عن الصلوة في الحمام المتبادر منه تعلق النهي بخصوص الصلوة المقيدة لا بخصوص
القيد فيها المحذور قلنا نعم لكن التبادر ظهور وما دل على امتناع المحذور قاطع والظ
يدفع بالقاطع وليس من هذا الباب الصلوة في الدار المغصوبة للقطع بواسطة التبادر والاجماع
القاطع بتعلق النهي بطبيعة الغصب قطعا وبتشخصاتها انما تعلق على المختار في حال الاختيار من افادة
النهي الدوام والتكرار فلا يمكن جعل الصلوة في المسلول لدار المغصوبة كالصلوة في الحمام ولا
لصلوة في الحمام كالصلوة فيها لصرف النهي فيها الى الطبيعة فاما ترك او مع تشخصاتها
كلية للاجماع على ان الكون في الحمام من حيث انه كون في الحمام ليس بحرام ولا مكروه لا بنفسه
ولا بتشخصاتها اذا لم يصادف الصلوة وبذلك اتضح الجواب المتقدم زيادة اتضاح اذ في السابق
اكتفي فيه بعدم معلومية رجوع النهي الى الصلوة ودفع احتمال رجوعه اليها بالاصل الوضعي الذي هو
من باب الظنون والظواهر واما هنا فنعد انما هو بالاجماع القاطع واين هو من الظ وبالجملة
الفرق بين المقامين هو ان النهي في الصلوة في الدار المغصوبة تعلق النهي بنفس الفرد من
الغصب الموجود في الخارج بشخصه وبعبارة اخرى تعلق بنفس الفرد الموجود في
الخارج بذاته وبشخصه بخلاف الصلوة في الحمام فتعلقه بذات ذلك الفرد الموجود في الحمام
بذاته وبشخصه بخلاف الصلوة في الحمام لتعلقه بذات ذلك الفرد الموجود في الحمام فان الكون
فيه ليس بمنهي عنه خصوصية الكون المتشخصة لنفي الخارج بمجموعها ويكون المطلق الاتي بالصلوة
فيه ممتثلا للامر بالصلوة المتعلق بطبيعة الكون المطلق الذي هو جزء الصلوة وفاعلا للكراهة
لاختياره ذلك الشخص فسبيل هذا سبيل الامرين المتغايرين المتلازمين في الوجود مع حصول
الامر باحدهما والنهي عن الاخر كالصلوة الحاضرة الماتي بها في سعة الوقت مع اشتغال ذمته
بالفريضة الفائتة فورا كما هو المختار على الظاهر فان الصلوة الحاضرة المزبورة صحيحة مع انها

للحرام الناشي عن النهي عن الترك في الاصل الفوري وحرمة هذا اللازم المقارن لا يستلزم حرمة
نفس الصلوة الحاضرة ولا جزء ماء منه من قطع طريق الحج على الوجه المحرم مع تمكنه من المباح
او استعمل الماء من الظرف المغصوب مع تمكنه من استعماله من المباح فانه وان فعل حراما لكنه ممتثل
في العبادة وذلك للاختلاف في متعلق الامر والنهي وان كان متعلق النهي مقدمة لوجود المامور به
او مقارنا له والاختلاف المتعلق حاصل في الحمام وان تقارنا وجودا فان التشخص ليس عين المامور
به ولا جزئه بل هو مقدمة للوجود وقد عرفت ان النهي عن المقدمة لا يوجب النهي عن ذيها
ولا كذلك الصلوة في الدار المغصوبة فان النهي فيها لم يتعلق بخصوص التشخص دون المتشخص
بل الى المتشخص تعلق اولا وبالذات ثم واليه مع التشخص لنفس ذلك الفرد الخارجي بغاية
نفس الحرام واحد افراده لذاته فلا يتصور فيه وجه حسن بعد ذلك فلا يصح ان يصير ذلك مقدمة
للصلوة المامور بها وذلك لان النهي عن المقدمة انما كان لا ينافي حصول المامور به بها بمنع
مع انها كانت خارجة عنه وان تقارنا لاختلاف المتعلقين ذهنا وخارجا ولا كذلك الفرد متروك
من الغصب المحقق فيه جهة الصلوة والغصب فانه بعينه وشخصه لا تشخصه الذي وجد عنه فهي
منهي عنه ولو اشتد ذلك لاشتبها اذ كان بين المتعلقين عموم وخصوص مطلق وقد عرفت عدم
جوازه والاتفاق عليه فان قلت لعل ذلك من الجهة التي تقدمها من ان التعارض تعارض
النص والظاهر ولزوم تقدم الاول على الثاني وحسب يجرم الى امر لفظي ووجوب تقديم النص
على الظ والخاص على العام وهذا يستقيم في الصلوة في الدار المغصوبة على القول بان الامر بالصلوة
يدل لفظا على لزوم التشخص من الوحدة مثلا اما لا امر بها او يستلزم الدلالة على لزومها مقدمة
وهذا التشخص المدلول عليه بالامر لما كان عاما عارضه النهي عن الفرد الخاص مشروعا عليه
عليه واما على مختارك من ان الامر لم يفد سوى طلب الطبيعة المعراة عن التشخص فلا عموم فيه
للتشخصات مطلقا اذ لا ظهور للامر في اصلها رأسا فلا تعارض للنهي مع هذا الامر لامكان حصول
هذا المفهوم الكلي المامور به في ضمن ذلك الفرد المنهي عنه بخصوصه ويكون ذلك من بعض الا
مثلة المقدمة التي اختار المكلف فيها فعل العبادة المامور بها في ضمن فرد محرم ولا قبح فيه صادرا
من الحكيم حيث يكون هنا فرد اخر يمكن حصول المامور به فيه حلالا ثم فيه اختار المكلف وهو
لا يوجب رفع الاثم لعدم اصله ولا سراية النهي في طبيعة الفرد المامور به قلت ان الامر

وان لم يدل على التشخص لفظا بعد من الدلالات الثلث لكن يدل عليه عقلا ولذا جعل الامر بشيء
غير مقيد بقيد مطلقا واذا وجد مقيد له قيد به وكل من صفتي الاطلاق والتقييد من صفات
الافراد ولذا جعل بعض الفضلاء المطلق على قسمين احدهما المصطلح عليه وهو ما دل على حصة شائعة
في جنسه كقوله اعتق رقبة بالتنوين والاخر ما دل على نفس الطبيعة المعراة عن التشخص مثل
قوله اعتق الرقبة بلام الجنس التي هي حقيقة في تعريف الطبيعة ولا شك ولا ريب ولا خلاف
في ان كلا من الاطلاقين يقبل التقييد بفرد من افراد الطبيعة وليس ذلك الا من جهة
دلالة اللفظ الدال على الطبيعة بالوضع على اعتبار التشخص ولو تشخص بالاعتبار بقرينة الطلب
والتكليف بناء على استحالة ارادة الطبيعة من حيث هي معراة عن التشخصات لاستحالته فان
الممكن الذي تعلق به التكليف هو الفرد لا نفس الطبيعة بل بتوسط التشخص وتفيد دلالة
الامر على التشخص على المختار انما المراد نفيه بالدلالة اللفظية المعدة من اقسام الثلثة اللفظية
ونفيه كذلك لا يستلزم النفي على الاطلاق ولذا لم يفرق المانعون عن الاجتماع فيما اذا كان التعارض
بين الامر والنهي تعارض العموم والخصوص بين الفاظ الاوامر الواردة لطلب الطبيعة باللام او
غيرها ولا بين المذهب في الامر من كونه حقيقة في نفس الطلب للماهية او مع التشخص من الوحدة
او التكرار فعلى المذاهب وجميع صور ورود الامر يصح توصيفه بالاطلاق ويكون التعارض بينه
وبين المقيد تعارض العموم والخصوص اما النص والظاهر فيجري فيه ذلك الجواب على الاول من
غير احتياج الى بيان استحالة اجتماع الجهتين وتباينهما ان امكن ذلك ايضا بناء على ان طلب
الماهية المستفاد من الامر انما هو بحسن المامور به بذاته وانما يتوجه الامر بذلك بواسطة
وجوده في ضمن اشخاص انات الطبايع وان تعلق بها التكاليف بها ومعه عندنا فانما هو بتوسط
الافراد والتشخصات ولا نطلب الماهية بدونها لانه يعني له فلا بد ان يكون المطلوب الماهية مع
بتشخصاتها اذ به يكون مقدورا ولا تكليف الا بمقدور وهو لا بد وان يكون حسنا ذهنا وخارجا
ولا يتم ذلك الا بفقد النهي راسا وهو المراد هذا ويمكن ان يقال بعدم امكان الاجتماع مطلقا ولو على
القول بعدم افادة الامر والنهي سوى طلب الطبيعة وتركها كما هو ظاهر الاصحاب وغيرهم المتو
ضين للمسئلة حيث لم يفرقوا فيما بني من الاقوال في مفاد الامر والنهي بحسب الوحدة والتكرار
الماد بعدم جواز الاجتماع او جوازه جواز الحكم بحصول المعصية والامتثال فيما اجتمع فيه الجهتان

وكل منهما عبارة عن اتيان العباد بما كلفوا في الامر ومن جهته فامتثلوا وبما نهوا عنه فعصوا وكل
من الامر متوقف على معلومية ارادة السيد ذلك ولا يمكننا العلم به ولا معرفته الا بواسطة
الالفاظ ودلالتها وهي ليست ذاتية لها بل بسبب الوضع اللغوية والعرفية ومن ثم كانت غالبا بواسطة
العرف العام وحكمهم ولا شك ولا ريب ان المفهوم المتبادر من قوله اكرم العالم اصلا
بعد قوله لا تكرم الفاسق او بالعكس من مجمع الاجتماع وهو العالم الفاسق حتى
لو اجتمعا تخييرا وان يتوقفوا فيما كلفوا به من الاكرام او العدم ولا يخيروا في الحكم الثابت بالترجيح
لاحدهما الا بمرجح فانهم لم يختلف الحال عندهم في ذلك بين القول المذكور الذي اطلق فيه
متعلق الحكمين المذكورين المتقابلين وبين ما عمم فيه كقوله يجب عليكم اكرام كل عالم ويحرم عليكم
اكرام كل فاسق او قوله لا تكرم احدا من الفساق فانه لا شك ولا ريب في حكمهم بعدم امكان
اجتماعهما في محل واحد باجتماع الجهتين بل يتوقفون ولا يحكمون باحدهما الا بمرجح اذا وجد ان
حصل والا فيحكمون بالتخيير او التوقف والعقل يساعدهم هنا ايضا كالامر والنهي على الفرد
لدخوله في مفهوم اللفظ ولو منعنا ان الامر والنهي عن الواحد الشخصي مما يستحيل صدوره عن
الحكيم اذ كل عاقل يحكم بديهة بانه لا يجدي تعدد الجهة اذ امتثال الامر فيه لا يمكن الا بعد ايجاده
والاتيان به وهو منهي عنه بخصوصه وكذلك امتثال النهي فيه لا يمكن الا بتركه وهو منهي عنه في
ضمن المامور به وحيث قد عرفت فتحكم العقل باستحالة الجهة فيما متعلق الامر والنهي فيه عموم
استغراقي ثبت في غيره مما المتعلق فيه عموم اطلاقي طبيعي او افرادي لعدم القائل بالفرق بينهما
لفرضهم المسئلة في استحالة اجتماع الامر والنهي اذا كان بين متعلقيهما من النسب الاربع التباين
الجزئي وهو متحقق فيما المتعلق فيه بينهما عموم اطلاقي او استغراقي وعليه فيدخل العموم الاستغراقي في
محل النزاع ويلزم القائل بجواز الاجتماع الحكم به في الاستغراقي فيجوز عنده الحكم بحصول المعصية
والامتثال في العالم الفاسق وما اجيب اذ الامتثال ليس الا عبارة عن الاتيان بما امر به
والعصيان ليس الا عبارة عن الاتيان بما نهى عنه والاتيان بما امر به الذي يحصل به الا
متثال كيف يمكن بعد النهي عنه بخصوصه وامتثال عنه بخصوصه بتركه كيف يمكن بعد الامر بخصوصه
وارادة المحقق امتثال التكليفين المتقابلين المتعلقين بالفرد بالخصوص ولو في ضمن الفرد
الاستغراقي عين التكليف بما لا يطاق الذي يحكم باستحالته كافة العقلاء بديهة عقلا وشرعا

حيث امتنع الاجتماع فيه واستحال ثبت في غيره بالاجماع وسبيل امتناع الاجتماع في هذا الفرد لما كان
شمول التكليفين فيه بالعموم الاستغراقي سبيل ما كان متعلق الامر فيه مضيقا محصورا كالامر بالصلوة
في الضيق الوقت او غيره فيما انه مسلم استحالة الاجتماع فيه لاستلزامه التكليف بما لا يطاق من
الامر بشيء لا يمكن الاتيان به لجهة النهي وما نعينه فان المانع الشرعي كالمانع العقلي كذا هذا بعينه
وانه فيما اجتمع فيه الامران من الامر والنهي بالعموم الاستغراقي وتخصيص مورد النزاع بغيره مما
يا باه اطلاق كلامهم فانهم لم يفرضوه الا في الامر والنهي الذي بين متعلقيهما تباين جزئي وقد
انكشف في بيوت التباين الجزئي بين متعلقيهما بكونهما متساويين في سياق العموم الاطلاقي
والاستغراقي وامكان تخصيص كل بالافراد وهو دليل على ذلك من التباين الجزئي اذ هو الذي
يمكن الحكم بذلك فيه دون التساوي والتباين الكلي والعموم والخصوص المطلق هذا ولئن
تنزلنا من ذلك وقلنا بامكان الجمع في العموم الاستغراقي كالاطلاقي لقلنا في الحكم بامتناعه الفهم
العرفي المشاهد الوجداني سيما في العموم الاستغراقي وانكاره جدا ان يلحق بانكار الضروريات
فان قلت اذا امكن الاجتماع عقلا بين مدلوليهما في محل واحد مع دخوله في عموم كل من المتعلقين
لغة وعرفا فوجب الحكم به عملا باطلاق اللفظ او عمومه وعدم فهم العرف منهما سوى محل الافتراق
دون محل الاجتماع لا ينافيه بعد دخوله في مدلول الامر والنهي حقيقة لغة وعرفا فسبيل ذلك سبيل
الاطلاقات المشككة بحسب الافراد الراجح بعضها على بعض في الاستعمالات بالتبادر والغلبة وسائر
ذلك من المرجحات فرجحان بعض الافراد بالسبق الى الذهن دون غيره بمجرد الاستعمال من غير
قرينة لا يفيد امتناع ارادة غير الراجح بل يجعله بحيث لو وجد دليل او امارة على ارادته حكم بدخوله
وحصول الامتثال به وارادته فليكن ما نحن فيه من قبيله اذ غايته كلام الخصم فيه ان العرف لا يفهم
من اطلاق متعلق الامرين من الامر والنهي سوى محل الافتراق دون محل الاجتماع وهو لا يوجب
الحكم باستحالته فيمكن ان المتبادر في المطلقات لا يوجب الحكم بنفي غير المتبادر بل يجتمع مع امكان
ارادته وبذلك يفرق بين هذا التبادر الحقيقي فان ذلك يمنع من ارادة غيره بخلاف التبادر الاطلاقي
فانه لا يمنعه عن غيره قلت ان دلالة هذا الكلام لو تم لاختص بما اذا كان المتعلق الامر مطلق اطلاقا
طبيعيا او افراديا اما اذا كان عمومهما استغراقيا فلا يجري فيه ذلك كما لا يجري في العمومات الاستغراقية
فانها تشمل الافراد الغالبة والنادرة والمتبادرة وغيرها بعد الشمول لجميع الافراد هنا بحكم العرف

بالامتناع بل العقل ايضا كما عرفت لا انه يحكم بارادة محل الافتراق من التكليفين دون محل الاجتماع
وثانيا ان نقول بحكم العرف باختصاص محل الافتراق بالارادة دون محل الاجتماع فيمنع عن ارادته
ولا نقول انه يحكم بقطعية ارادة محل الافتراق دون محل الاجتماع ويجعله حتى تلحق بالمطلقات
وثالثا انه على تقدير تسليم الحاقهما بالمطلقات وان حالهما حالها في الحكم بقطعية ارادة محل الافتراق
واحتمال ارادة محل الاجتماع لكن نقول ان مجرد احتمال ارادته لا يوجب الجزم بها من جهة اللفظ
وكفاية الفرد المقطوع بارادته في حصول الامتثال به دون الفرد الاخر من محل الاجتماع لاجماله
ومرجوحيته كما يقع نحو ذلك في المطلقات المشككة الافراد اذا وقعت في مقام التكليف الايجابي
وانه يجب الاتيان بالفرد الراجح منها لفظا دون غيره لاجماله حتى لو اتى به لم يحصل الامتثال ودلالة
ان امكان الاجتماع عقلا مع اطلاق اللفظ المفروض فانه يوجب جواز ارادة محل الاجتماع فيحكم بحصول
به قلنا نمنع ان مجرد الامكان يوجب الارادة اذ لا دليل على ان كل ما يجوز ارادته من الاطلاق
يلزم ارادته شرعا او لغة او عرفا نعم يلزم ارادته اذا ساعدته اللفظ المطلق والفرض تشكيك
افراده عرفا وكون غير المتبادر كالمجمل لا يجدي في الحكم بارادته من اطلاق اللفظ بمجرده نعم
لو وجد دليل او امارة دلت على ذلك حكم به والفرض عدمهما هنا والحصر في اللفظ المطلق
وفرض الاستغراق كما هو احد افراد موضع النزاع فيما يحكم فيه العرف والعقل باستحالة الاجتماع وما
لم يوجد فيه ذلك بل بخصوص الاطلاق وقد عرفت اختصاصه بفهم العرف بمحل الافتراق دون محل
الاجتماع فيبقى الحكم فيه بتحقق الامر خاليا عن الدليل وهو كاف في الحكم بالفساد وصحة احتياج
الى النهي عنه بالخصوص والعموم ومما ذكر فظهر ان الفساد في محل البحث وهو الصلوة في المكان المغصوب
انما نشأ من عدم المقتضي للصحة فيه لعدم وضوح الامر به مع ان الاصل عدمه تمت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين هذه تعليقة من العبد الجاني عبد الصمد الهمداني
على مسئلة جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد احتج المجوز لتخصيص عموم القران بخبر الواحد بانهما
دليلان تعارضا والعمل بالعام يستلزم الغاء الخاص بخلاف العكس فان العمل بالخاص لا يقتضي
الغاء العام بخبر الواحد بالجملة بل في ذلك الفرد فالعمل بالخاص اولى فانه جمع بين الدليلين وفيه
نظر من وجوه الاول كما انا لا نسلم ان خبر الواحد دليل على الاطلاق بل اذا لم يوجد دلالة اقوى منه فيه
بمجرد الدلالة القرانية ليس بحجة نقلا ان تعارضا على ان البينة المدعى لاجماع الطائفة على جواز العمل

به منافي للتخصيص به فان قلت الدليل الرابع الذي اقامه العالم دليل على جواز التخصيص قلت
فانه تم يدل على الحجية اذا لم يكن هناك دليل علمي وظواهر الكتاب كالعلمي في الحجية الا ترى ان العلماء يستدلون
بها في المطالب الكلامية المبنية على القطع الثاني سلمنا كونه دليلا على الاطلاق لكن التعارض فرع التقادم
لان مقاومة الضعيف للقوي غير معقول والتكافؤ في المقام مفقود لان العام القراني قطعي مستندا لا دلالة
والخبر ظني فيهما فلا تقاوم ولا تعارض لا يقال دلالة العام ظنية لانها دلالة لفظية ودلالة اللفظ الالفاظ
كلها ظنية مع ان الخاص دلالته قطعية لان شموله العام على موارده ومن جملتها الفرد المخرج ظني ودلالة
الخاص عليه نص ولعموم القران جهة قطعية وظنية فكذا الخاص فيحصل التقادم الذي هو شرط التعارض
لانا نقول دلالة الكتاب وان كانت ظنية لكنها ظن مخصوص تلقاه جميع الامة بالقبول حتى المنكرين للحجية
الاحاد كالسيد ره وابن زهرة وابن ادريس وابن براج وغيرهم فان هؤلاء يتمسكون في مطالبهم بظواهر
الالفاظ القرانية بل في المطالب العقلية الاصولية فصارت من حيث العمل والثمرة قطعية على ان الدلالة
فرع السند والخبر اذا كان سنده ظنيا فلا فائدة لقطعية دلالته على ان الاخبار المستفيضة من الائمة
ما دلت بل المتواترة كما نسبها صاحب الحدايق الى صاحب الوسائل وادعى هو ايضا تواترها فلا بعد في كونها
متواترة معنوية ودلت بان ما خالف القران باطل فيجب طرح الخبر اذا كان مخالفا لعموم القران لا يقال انا نحمل
هذه الاخبار في صورة لا يمكن الجمع بوجه من الوجوه لانا نقول هذا تخصيص بدون المخصص مع ان هذه
الصورة لا تكاد توجد فيحمل تلك الاخبار الكثيرة على صورة نادرة غير صحيح فان قلت نحن نثبت حجية الخبر
بالقران ففي الحقيقة تخصيص القران قلت ولو سلمنا ذلك فالاشكال بتلك الاخبار باق بحاله فان الخطابات
القرانية خطابات شفاهية فالواجب علينا تحصيل فهم المخاطبين بها بالامارات والقرائن والخبر الواحد
من اقوى الامارات فكل امارة غيره معتبرة لان القياس مثلا غير معتبر انهم منها فلا بد من الدلالة على
اعتبارها مع ان اصالة عدم التغير والتبديل وبقاء دلالة الالفاظ بحالها مغنية عن مؤنته وذلك على ان
الامارات انما تعتبر اذا لم يرد دلالة على عدم اعتبارها وقد عرفت الاخبار الكثيرة الواردة في المنع وايضا
الاخبار المستفيضة من الائمة الطاهرة صادرة بالاخذ والعمل بما في ايدي الناس اليوم حتى يظهر القائم
من التكليف بتحصيل فهم المخاطبين في مدلولها على ان هذا الاحتمال يجري في الخطابات الاخبارية ايضا فما
هو جوابكم عنها فهو جوابنا عن هذا فالحق ان بقاء المدار في المسائل الفرعية وامثال ذلك من المسائل على الظنون
الاجتهادية اجماعا فالخطب سهل لان الخبر الخاص اذا كان معمولا به عند الاكثر فقد حصل ظن المجتهد به نفس

الخبر واخذ من عمل الاكثر و يتقوى ذلك الظن اذا كان الخبر موافقا للقواعد هم او ادعى الاجماع في المسألة او
كان العام مخصصا في غير المقام فملاحظة هذه الامور تفوق الظن والحاصل ان المدار على ظن المجتهد
فمتى حصل له ظن اجتهادي بخصص والا فلا ولكن بقي شيء وهو النقض بالاخبار المتقدم ويمكن الجواب
بان ظواهرها مطرحة لدلالتها على عدم جواز التخصيص بالمتواتر والاجماع ايضا وعدم جواز نسخ
بآية فيجب ارتكاب التاويل فيها بابعد ما يمكن ان يراد والله يعلم ان كل ما خالف صريح القرآن
فهو باطل ولا شك ان دلالة العام على موارده ليست بصريحة وتخص بغير صورة محل النزاع واذا
لم يحصل من المخصص ظن ابح من عموم الكتاب تمت بعون الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي
الاصل طهارة الاشياء وهو من المسلمات عند المجتهدين والاخباريين نافش في ذلك صاحب الذخيرة
في ان الطهارة حكم شرعي يتوقف على النص كالنجاسة من دون تفاوت وما ورد في الموثق من
قولهم ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر من ثق فلا يكون حجة وعلى تقدير التسليم لا دلالة لها الا بمكان
ارادة ان كلما طاهر شرعا طهارة مستصحبة حتى تعلم انه قذر مع ان ثبوت هذا الاصل الكلي بهذا
محل تامل وفيه ان الموثق حجة كما حقق في محله بل هو معتبر بحجية مستقل في [illegible] انه مؤيد
بعمل الاصحاب بان الظاهر منهم الاتفاق على هذا الاصل والاصل الكلي يثبت بدليل اذا كان حجة شرعية
مع ان النجاسة الشرعية لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب عن الصلوة معها والاكل والشرب
بملاقاتها بعينها فضلا عن اكل نفسها وشربها وكذا وجوب الازالة عن المسجد وامثاله وغير ذلك من
احكامها ولا شك في ان الاصل عدم الوجوب لانه تكليف والاصل براءة الذمة والطهارة الشرعية
في مقابلة النجاسة معناها عدم تعلق تكليف بالاجتناب شرعا فان ذلك اصل البراءة فحجيته اذا
لم يتحقق التكليف من جهة الاصل يلزم على المكلف الطهارة لاجل الصلوة ولو لم يكن طاهرا لم يجب
الطهارة للصلوة او الطهارة فقط على القول بوجوبها لنفسها اذا انذر بعمل مثلا فلما لم يكن طاهرا لم
يجب الطهارة ومجرد وجود مقتضي الوجوب لا يكفي في التكليف ما لم يكن الماء طاهرا اذا طهر يجب لا
فلا وجوب البتة فاصل الطهارة ان كان عبارة عن اصالة عدم التكليف يكون مقتضاه عدم تنجيز التكليف
وطبيعة وتوجيه ارادة لا خصوص وجوب الاجتناب عنه فكيف يقتضي اصل البراءة وجوب الطهارة فان
مقتضى الطهارة هو وجوب الوضوء او الغسل بما هو ما [illegible] عنه ما علم نجاسته شرعا وبقي المشكوك
فيه داخلا في العموم اذ القدر الذي يثبت المنع عن الطهارة به شرعا هو ما ثبت نجاسته لا ما احتمل فليس

بجواز

وجوب الطهارة به من جهة اصالة الطهارة صلح لكن في هذه الصورة النادرة لا يتمسك باصل البراءة
بل بالموثقة المنجبرة بما ذكر المؤيدة بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وامثاله اما في غيرها فيتمسك
بها وبالاصل جميعا مع انها الصورة المتعارفة الشائعة والمدار في غالب الاحكام على الصور المتعارفة فلا
لفرض النادرة فيصح ان يصير الاصل اصلا برأسه مستدلا مع ان الادلة الفقهية ربما يكون بعضها غير دال في جميع
المطلوب بل لا بد من ثبوت الحكم بالادلة كيف كان تمت في سنه ١٢٢٨

التهطرس [illegible] المتر والتنخر [illegible] الهكار بس الضفدع الهبس الصوت الخفر
[illegible] خضر [illegible] للبلبل [illegible] الهندلس [illegible] الكبر [illegible] المجد الجهد النظر
[illegible] الخم لعالم [illegible] جمع [illegible] المهندس [illegible] الفاخ حبيب تخضر
[illegible] شنق [illegible] انداز [illegible] النزال [illegible] كلامهم
[illegible] تنسف البناء [illegible] قلعه [illegible] الخندق القبس
في كل شيء للذكر والانثى [illegible] العين ضرم [illegible]
حمو [illegible] وحمو [illegible] وحمها وحمو [illegible]
ابواب [illegible] حمو الشمس [illegible] حمو
[illegible] جميع [illegible]
الدغوة [illegible] جمع دغوات [illegible] القلب [illegible]
[illegible] الصوت [illegible]
[illegible] الطريق [illegible] الصلب [illegible]
الزندق [illegible] الصدق [illegible] ازرق [illegible] لون [illegible] الزرق
العما [illegible] الكلام [illegible] سنه ١٢٥٩